محمد أركون

التشكيل البشري للإسلام





محمد أركون

التشكيل البشري للإسلام

محمد أركون

التشكيل البشري للإسلام

مقابلات مع رشيد بن زين
وجان لوي شليجيل

ترجمة: هاشم صالح





Mohammed Arkoun

LA CONSTRUCTION
HUMAINE DE L'ISLAM

Entretiens avec Rachid Benzine
Et Jean-Louis Schlegel

Itinéraires du savoir
Albin Michel

الكتاب
التشكيل البشري للإسلام
تأليف
محمد أركون
ترجمة
هاشم صالح
الطبعة
الأولى، 2013
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9953-68-634-9

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 01 ـ 352826 01
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مقدمة

بقلم: إدغار موران

يروي لنا محمد أركون في هذا الكتاب قصة المعركة المزدوجة لحياته كلها. ذلك أن محمد أركون خاض المعركة على جبهتين اثنتين لا جبهة واحدة: جبهة نقد العقل الإسلامي، وجبهة نقد العقل الغربي.

إن نقده للعقل الإسلامي المنغلق على ذاته يبدو لنا جريئاً وحذراً في الوقت نفسه. وقد أتاح له هذا النقد أن يبلور الأجهزة والأدوات المتعددة اللازمة لتشكيل عقلانية منفتحة. نقصد بهذه الأجهزة الأدواتية عدة أشياء أولها النقد الإبيستمولوجي العميق الذي يرتكز على ضرورة الاعتراف بالمسلمات الضمنية أو القواعد الإبيستمولوجية التي تصوغ بنيوياً مختلف الخطابات والعقائد البشرية. وهذه الضرورة لا يمكن أن تفلت منها أي «حقيقة عليا» دينية كانت أم علمية. وثاني هذه الأجهزة الأدواتية يتمثل في ممارسة النقد التاريخي الذي يموضع بالطبع النبي وكلامه داخل التاريخ الواقعي المحسوس. وثالثها أن محمد أركون كان يستخدم النموذج الفاعلي السيميائي الدلالي المعروف لغريماس ويطبقه على الخطاب القرآني بغية الكشف عن بنيته التركيبية اللغوية والمعنوية من الداخل. وهذا النموذج هو وحده القادر على جعل العلاقة الكائنة بين الله والنبي واضحة حية. وأخيراً فإن محمد أركون كان يموضع أصالة الإسلام أو ابتكاريته داخل كونية الأنثروبولوجيا الدينية.

يمكن أن نرى في تشابك هذه العناصر والأدوات المتعددة للعقلانية النقدية مدى متانة فكر محمد أركون وتعقيده. ففكره، على عكس غيره، لا ينحصر في

ممارسة النقد التاريخي للتراث (وهي ممارسة يكتفي بها العديدون). وإنما هو يجيش كل العقلانيات العلمية والفلسفية بغية «نقد العقل الجامد» الذي «تكلس» فيه الإسلام. ولكن هذا التفحص العلمي ليس نقدياً فقط وإنما هو يطرح التساؤلات الكبرى على كيفية انبثاق المتعالي (أو التعالي) من داخل المحايث المادي الأرضي. وكذلك فإنه يطرح التساؤلات حول كيفية اقتلاع كلام الوحي من الزمن التاريخي.

ولكن نقده للعقل الغربي لا يبدو أقل ضرورة وأهمية، فالعقلانية الغربية أياً تكن ضرورتها وأهميتها تظل لها حدودها وليست مطلقة. إنها محصورة بحدود المنطق: ذلك أنه ينقصها غالباً حس النقد الذاتي لذاتها كما أنها لا تستطيع أن تتصور العمق الأنثروبولوجي للأسطورة الخيالية الإبداعية. والعقلانية الغربية لها تجلياتها السيئة كالعقلنة المفرطة (انظروا نقد فرويد لها)، وكالعقل الأدواتي الاستغلالي (انظروا نقد أدورنو وهوكهايمر له)، وكذلك العرقية المركزية الغربية.

على الرغم من كل توجهه النقدي الصارم إلا أن محمد أركون لا يحرم القرآن من سره الإلهي، ولكنه يعيد إليه كل إنسانيته وبشريته. كان إرنست رينان يقول عن يسوع بأنه إنسان إلهي. وكذلك أركون يرى في القرآن إنسانية الإلهي. علاوة على ذلك فإن أبحاثه تبين لنا كيف حصل التشكيل الإنساني للإسلام.

كان محمد أركون يحتل موقفاً وسطاً بين ثقافتين، الإسلامية والفرنسية، ولكنه لم يكن «هجيناً ثقافياً»، وذلك لأنه شكل استقلاليته الذاتية انطلاقاً من هذه الازدواجية الثقافية. لقد كان منغرساً في هذه وتلك ولكنه لم يكن محصوراً لا في هذه ولا في تلك. لقد كان يتجاوزهما عن طريق الانتهاك والتجاوز والتخطي. من هنا نتج سوء الفهم أو التفاهم الذي رافق بحوثه الصائبة والضرورية إلى أقصى الحدود. من هنا أيضاً خصوبة فكره التي سوف تتجلى أكثر فأكثر في المستقبل.

ممارسة النقد التاريخي للتراث (وهي ممارسة يكتفي بها العديدون). وإنما هو يجيش كل العقلانيات العلمية والفلسفية بغية «نقد العقل الجامد» الذي «تكلس» فيه الإسلام. ولكن هذا التفحص العلمي ليس نقدياً فقط وإنما هو يطرح التساؤلات الكبرى على كيفية انبثاق المتعالي (أو التعالي) من داخل المحايث المادي الأرضي. وكذلك فإنه يطرح التساؤلات حول كيفية اقتلاع كلام الوحي من الزمن التاريخي.

ولكن نقده للعقل الغربي لا يبدو أقل ضرورة وأهمية، فالعقلانية الغربية أياً تكن ضرورتها وأهميتها تظل لها حدودها وليست مطلقة. إنها محصورة بحدود المنطق: ذلك أنه ينقصها غالباً حس النقد الذاتي لذاتها كما أنها لا تستطيع أن تتصور العمق الأنثروبولوجي للأسطورة الخيالية الإبداعية. والعقلانية الغربية لها تجلياتها السيئة كالعقلنة المفرطة (انظروا نقد فرويد لها)، وكالعقل الأدواتي الاستغلالي (انظروا نقد أدورنو وهوكهايمر له)، وكذلك العرقية المركزية الغربية.

على الرغم من كل توجهه النقدي الصارم إلا أن محمد أركون لا يحرم القرآن من سره الإلهي، ولكنه يعيد إليه كل إنسانيته وبشريته. كان إرنست رينان يقول عن يسوع بأنه إنسان إلهي. وكذلك أركون يرى في القرآن إنسانية الإلهي. علاوة على ذلك فإن أبحاثه تبين لنا كيف حصل التشكيل الإنساني للإسلام.

كان محمد أركون يحتل موقفاً وسطاً بين ثقافتين، الإسلامية والفرنسية، ولكنه لم يكن «هجيناً ثقافياً»، وذلك لأنه شكل استقلاليته الذاتية انطلاقاً من هذه الازدواجية الثقافية. لقد كان منغرساً في هذه وتلك ولكنه لم يكن محصوراً لا في هذه ولا في تلك. لقد كان يتجاوزهما عن طريق الانتهاك والتجاوز والتخطي. من هنا نتج سوء الفهم أو التفاهم الذي رافق بحوثه الصائبة والضرورية إلى أقصى الحدود. من هنا أيضاً خصوبة فكره التي سوف تتجلى أكثر فأكثر في المستقبل.

توضيح من الناشرين

كان محمد أركون فيلسوفاً ومؤرخاً للفكر الإسلامي، وكان أيضاً الأب المؤسس لعلم الإسلاميات التطبيقية، ولكنه كان أولاً وقبل كل شيء أحد أكبر جهابذة المختصين بالدراسات الإسلامية المعاصرة. كان حذراً متروياً وصارماً في الوقت ذاته مع نفسه ومع الآخرين. ولكن هذا الوريث الشرعي للنزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لم يركض قط وراء الأضواء ووسائل الإعلام كما يفعل الكثيرون. ولم يبحث قط عن النجاح السريع في المكتبات، ولم يتملق الكبار ولم ينحن أمامهم.

ما كان يقوله عن الإسلام المعاصر لم يكن يروق قط للسلطات القائمة في العالمين العربي والإسلامي، ولكنه لم يكن يروق أيضاً لدعاة الإسلاموفوبيا في الغرب. لقد كان يزعج على كلتا الجهتين. ولهذا السبب فإنه حتى لو كان اسمه معروفاً إلى حد كبير ومحترماً في الأوساط الأكاديمية المطلعة، إلا أن فكر هذا الأستاذ المتقاعد في السوربون لم يُعرف ولم يُنشر ويُناقش بالشكل الكافي حتى الآن.

ولكي نسد هذا النقص فإننا أردنا أن نجمع في هذا الكتاب المقابلات التي أجريناها معه. وهي مقابلات تسهم في جعل أفكار محمد أركون ودراساته الأكاديمية سهلة التناول بالنسبة إلى الجمهور العريض. وربما دفعتهم لكي يعمقوا معرفتهم أكثر بما قدمه للفكر المعاصر، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام وبمكانة الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا المعاصرة. لقد جمعنا مواد هذا الكتاب في شهر نيسان/ أبريل من عام 2009 بعد أن أجرينا معه حوارات شيقة جداً. ولكن

صحة البروفيسور أركون تدهورت بسرعة ربيع 2010 وتوفي في باريس يوم 14 أيلول/ سبتمبر 2010. ولم يتح له أن يراجع إلا جزءاً من هذه المقابلات.

ولذا فقد واصلنا المهمة والمسيرة بعد غيابه وذلك بالاتفاق الكامل مع زوجته السيدة ثريا يعقوبي- أركون. ومعلوم أنها هي التي رافقته طيلة هذه السنوات الأخيرة في حياته كما في أبحاثه ومؤلفاته. وقد تكرمت بتقديم التكملة والتصحيحات على المخطوطة التي قرأتها عن كثب وبإمعان. صحيح أننا لا نستطيع التكهن بالتصحيحات والتدقيقات والإضافات التي كان الأستاذ أركون سيقوم بها، ولكننا نعتقد أن هذا الكتاب يقدم صورة صحيحة عن فكره ويتموضع داخل الاستمرارية التواصلية لحياته وأعماله.

إن هذا الكتاب يمثل مقدمة حقيقية لـ **أنثروبولوجيا الإسلام** لمحمد أركون. وهي مقدمة كانت تنقصنا بشكل موجع حتى الآن. فهذا الكتاب الأخير يقدم لنا مختلف المفاهيم الفكرية التي بلورها، كما ويكشف لنا عن مختلف الأبحاث الكبرى التي تغذى منها واستفاد. وعلاوة على إضاءات غير معروفة عن سيرته الذاتية فإن الكتاب يشتمل أيضاً على حدوسات معرفية خاطفة وساطعة ويتيح لفكر محمد أركون أن يظل حياً وأن يستمر في الإشعاع.

رشيد بن زين وجان لوي شليجيل

الفصل الأول

التكوين الفكري لمثقف فرنسي - جزائري
في فترة ما قبل الاستقلال وفي أثناء النضال من أجله

سؤال: أستاذ أركون: كنت تلميذاً في المدرسة الابتدائية ثم الثانوية قبل اندلاع حرب التحرير الوطنية في الجزائر. حدثنا عن تلك الحقبة المبكرة من تاريخك الشخصي. . .

محمد أركون: نعم لقد ولدت في قرية صغيرة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. وكان ذلك في فترة لا تزال فيها الجزائر تحت الاستعمار. ولكن شبابي الأول تزامن مع بداية النهاية للاستعمار عندما أصبح التعطش إلى الحرية قوياً في صفوف الجزائريين، ولكن ينبغي العلم بأننا في القرية كنا محميين من آثار «النظام» الاستعماري ومظاهره: فلا بوليس مثلاً، ولا ضرائب، وبالتالي فلم نكن نشعر بضغط الاستعمار اليومي. . . كانت منطقة القبائل والمزاب بخاصة تشبه الجيب المعزول عن بقية البلاد. لم نكن نشعر بالحضور الضاغط للدولة الكولونيالية ولا بصلاحياتها المختلفة التي كانت تفرض نفسها على الجزائر الحضرية فقط. ولذا فإن الاضطرابات اندلعت في المدن أولاً: أي في الجزائر العاصمة، وقسنطينة، ثم بشكل مختلف في وهران. والسبب في هذا الاختلاف عن بقية البلاد هو العائق اللغوي. ربما كان يمكن للخطاب السياسي الثوري المكتوب بالفرنسية أن يشق طريقه في المنطقة، ولكن في العربية كان ذلك

مستحيلاً أو خارج دائرة الممكن التفكير فيه! نعم كان العامل اللغوي يشكل عرقلة هائلة يستحيل تخطيها تقريباً في منطقة القبائل. اللغة العربية لم تكن معروفة هناك ولا مُتكلمة إلا من قبل أقلية قليلة. وحتى لو كانت معروفة فقد كان ينبغي تخطي عقبة أخرى ألا وهي بلورة خطاب سياسي متمرد على الاستعمار فيها أو بها... ومن كان قادراً على ذلك؟

بمعنى آخر، فإن النظام الكولونيالي كان «في الخارج»، بعيداً، أي في مكان آخر من البلاد. والرغبة في التحرر من الاستعمار كانت بالدرجة الأولى ظاهرة حضرية تقتصر على المدن. وقد لزم بعض الوقت حتى استطاعوا جرّ الريفيين إلى الانتفاضة والتمرد معهم. هل ينبغي التذكير بأنه لم تكن توجد آنذاك وسائل التواصل الهائلة التي نمتلكها اليوم من خلال ثورة المعلوماتية والإنترنت والفيسبوك؟

سؤال: سوف نعود لاحقاً إلى انخراطاتك العملية وتساؤلاتك الفكرية قبل الاستقلال وفي ما بعده، لكن الآن هل يمكن أن تحدثنا قليلاً عن أسرتك التي نشأت فيها؟

محمد أركون: لا تزال عائلتي قائمة بأكملها: أقصد أخوتي وأخواتي مع أطفالهم وكذلك العائلة الكبرى بالمعنى الواسع للكلمة وليس الضيق فقط. كل أهلي لا يزالون أحياء يرزقون. ولم أقطع علاقتي معهم في أي يوم من الأيام. وكنت أذهب إلى الجزائر بانتظام حتى عام 1992. وكان قلبي يتمزق أكثر فأكثر بسبب تدهور الأوضاع الذي ألاحظه من عام إلى عام، ولكني حافظت على الأمل بأن تتغير الأوضاع نحو الأفضل. وللأسف فإن العكس هو الذي حصل مع اندلاع الحرب الأهلية الثانية في سنوات التسعينيات من القرن الماضي.

سؤال: لماذا تستخدم مصطلح «الحرب الأهلية الثانية»؟

محمد أركون: لأني أعتبر حرب التحرير الوطنية بمثابة «الحرب الأهلية الأولى». ينبغي العلم بأنه كان يوجد في الجزائر، كما في المغرب، يهود

ومسيحيون جزائريون عديدون. كان العالم المتوسطي مُمثلاً بشكل جيد في البلاد. وكانوا جميعهم يعيشون على هذه الأرض منذ أكثر من قرن، وأكثر من عدة أجيال، وبالتالي فكان بالإمكان تماماً أن يستمروا في العيش هناك وتغذية المناقشة السياسية وإغنائها. كان يمكن للأمور أن تجري بشكل مختلف عما جرت عليه بعد الاستقلال، حيث لم يبق إلا لون واحد: أي جزائريين في مقابلة جزائريين، أقصد مسلمين في مقابلة مسلمين. لقد انتهى عهد التنوع. وقد خسرت الجزائر الكثير بعد رحيل هؤلاء عنها. لم يعد في مواجهتها عنصر مختلف لكي يشعل النقاش الخلافي أو الجدلية الخلاقة للمتناقضات والتنوعات.

سؤال: ما هي اللغة التي كانت متكلمة في القرية آنذاك؟ البربرية، أليس كذلك؟

محمد أركون: نعم. وهذا الأمر لا يزال سائداً حتى الآن، لكن ينبغي العلم بأنه في المدرسة كان يوجد عندنا خليط من الفرنسية والقبائلية والعربية. هل تريدون صورة عن «جزائر اللغات» أو لغات الجزائر؟ اذهبوا إذا لرؤية الفنان المسرحي محمد سعيد فلاغ والاستماع إليه، فهو أفضل من وصف هذا الخليط بكل عنفوانه ومزاجه المازح ونكاته. إنه يقفز بكل سهولة ويسر من القبائلية إلى العربية إلى الفرنسية. إنها اللغات الثلاث المعممة شعبياً في الجزائر: هذا هو الفلاغ، إنه يختصرها كلها. بالطبع فإن لغتي الأم كانت البربرية، وهي لغة لم أتعلمها إطلاقاً في المدرسة وإنما في البيت فقط. أما في المدرسة الابتدائية بدءاً من سن السادسة فكنا نتعلم المواد بالفرنسية وندرس بالفرنسية.

سؤال: إذاً، فإن الجزائريين كانوا مزدوجي اللغة على الأقل: اللغة الأم في البيت، ولغة أخرى في المدرسة؟

محمد أركون: لا، لا، ليس كلهم. للأسف فإن معجزة منطقة القبائل لم تعمم على الجزائر كلها.

سؤال: واللغة العربية؟

محمد أركون: اللغة العربية فرضت نفسها عليَّ بدءاً من سن الحادية عشرة- الثانية عشرة. وكان ذلك في عين عربة أولاً حيثُ كان والدي يمتلك دكان بقالة. كان يريد أن أساعده وأتعلم مهنته. . . الآن أضحك من هذه القصة، ولكن هذه هي طبيعة الآباء مع أبنهم البكر. أياً تكن مهنتهم فإنهم يريدون تعليمه المهنة نفسها وإبقاءه إلى جانبهم. وبهذه المناسبة فلا أزال أتذكر حادثة الرحلة بسيارة شحن إلى وهران. وهي رحلة دامت تقريباً ليلة كاملة ونهاراً كاملاً. وقد بقيت طيلة الرحلة جالساً أو نائماً على الصندوق القلاب للشاحنة! كنت صغيراً جداً آنذاك وجالساً على الأرضية العارية للشاحنة، حيث لا يوجد أي شيء لكي تجلس عليه في الذهاب. كم كانت رحلة مرهقة. . .

سؤال: بالإضافة إلى اللغات، ألم تكن هناك اللهجات أيضاً؟

محمد أركون: بالطبع. كانت هناك اللهجة الجزائرية، وهي التي كنت أتكلمها مع الزبائن الذين يرتادون حانوت البقالة لوالدي. لم أبدأ بتعلم العربية المكتوبة الفصحى فعلاً إلا في ثانوية وهران، الصف الثاني. ولكن ذلك لم يستمر إلا لسنة واحدة، لأن الأستاذ الذي كان يعلمنا إياها غادر لأسباب سياسية (كان ذلك عام 1949 إن لم تخنِّي الذاكرة). وبما أنه لم يحل أحد محله فقد انقطع تعلمي للغة العربية الفصحى حتى دخلت الجامعة بغية تحضير شهادة الليسانس. ويمكن القول إنه حتى ذلك الوقت فإني لم أكن أعرف عملياً اللغة العربية.

سؤال: هل يمكن أن نضيف إلى كل ذلك اللغة القرآنية. . .؟

محمد أركون: بالطبع، ولكن اللغة القرآنية ذات مكانة فريدة، وبخاصة عندما نعانقها بكل أبعادها. هناك أولاً **اللغة** القرآنية بالطبع، ولكن هناك أيضاً تلك الحساسية العاطفية أو الصفة القداسية المتعلقة بتلاوتها الشعائرية، فعندما

تنخرط في ذلك فإنك تدخل في عالم كامل من الأحاسيس التي لا مثيل لها. إني حساس لذلك عاطفياً ومتشبع به، وذلك لأني حفظت القرآن عن ظهر قلب.

سؤال: لنتحدث الآن قليلاً عن منطقة القبائل وما تمثله بالنسبة إليك.

محمد أركون: بطيبة خاطر، ولكن سأفعل ذلك بطريقة غير معهودة، وربما بشكل غير مباشر. عندما كنت لا أزال طالباً دعيت من قبل الصديق مولود معمري إلى إلقاء محاضرة في قريتي، أو قل التحدث أمام بعضٍ لأن كلمة محاضرة كبيرة على هذا السياق. وهذا ما حصل. ولكن في صبيحة اليوم التالي عندما ذهبت كالعادة إلى مقهى القرية، وهو المكان الوحيد الذي يلتقي فيه الناس ويتناقشون، فوجئت بهيجان كبير غير معهود. كان مليئاً بالشباب والكهول ليس فقط من أبناء القرية وإنما أيضاً من أبناء القرى المجاورة. كلهم كانوا يبدون مستثارين وهائجين ومنفعلين. وقد ذهبت إلى هناك لكي أعرف السبب. وفجأة هجم علي عمدة البلدية، أي رئيس القرية الذي هو في الوقت نفسه رئيس العائلة الكبرى المهيمنة. وبما أني لم أستطع أن أدعوه باسم «السيد العمدة أو السيد المختار» فإني دعوته باسم الأمين تادرت. وعندئذٍ هجم علي وهو يحرك عصاه بعصبية للدلالة على قوته وهيبته ثم صرخ بي قائلاً: «أنت محمد ابن لونس التوارب»؟ لونس هو اسم أبي والتوارب اسم عائلتي. وهو إذ يصفعني بهذا الاسم يعيدني إلى عائلة التوارب وإلى بنية القرابة العائلية. وبالنسبة إلى أناس القرية العارفين فإنه يذكرهم بأني أنتمي إلى أسفل القرية: أي إني أحد «الموالي التابعين المحتقرين» من قبل الأسياد الكبار. هل تدركون مغزى كل ذلك؟ إنه يذكر كل الناس الحاضرين بوضعي الاجتماعي الفقير والمتدني إذ يناديني بهذا الاسم!

سؤال: الأسماء التي يناديك بها لم تكن بريئة على الإطلاق.

محمد أركون: بالطبع لا. إنه لا يدعوني باسمي الشخصي فقط (أي محمد) إذ يتوجه إلي بالحديث. ولو فعل ذلك لما كان في الأمر أي مشكلة، ولكنه أراد احتقاري وإذلالي أمام الناس عن طريق التذكير بأصلي المتواضع من

خلال لفظ اسم عائلتي التي تسكن في أسفل القرية من كثرة فقرها وتواضعها. لماذا يفعل ذلك؟ لأنه يعتبر أني تحديته إذ ألقيت محاضرة في القرية من دون استشارته. من أنا حتى أحاضر في الناس؟ أمثالي يسكتون ويستمعون فقط. كل شيء يتجلى هنا من خلال اللغة والمفردات المستخدمة. ثم أردف قائلاً أو صارخاً في وجهي: من سمح لك بأن تتحدث أمام أهل القرية، بل وأمام أناس جاؤوا من قرى أخرى؟ لا تزال ترن في رأسي صرخته الاحتقارية تلك حتى بعد مرور عشرات السنوات على الحادثة. لقد انطبعت في ذاكرتي إلى الأبد. كل الحاضرين ذهلوا من تصرفه. وقد لفظ كلامه بالبربرية القبائلية بالطبع (ترجمته بالعربية ولكن ينبغي أن تسمعوه بالبربرية لكي تدركوا المغزى العميق لكل كلمة. فكل كلمة لفظها مرتبطة بالذاكرة الجماعية للجماعة البربرية). وعلى هذا النحو راح الأمين تادرت يعيد النظام المراتبي الراسخ إلى القرية التي عكر صفاءها كلام شاب صغير بالكاد أصبح بالغاً. لقد أعاده إليها عن طريق الاستنجاد بالهيبة الخالصة للمؤسسة.

سؤال: هذا يعني أنك تظل من التابعين الصغار سواء أكنت طالباً أم حتى أستاذاً، أم لا. في كل الأحوال لا يحق لك أن تفتح فمك...

محمد أركون: نعم. كنت آنذاك طالباً جامعياً وعلى وشك الحصول على شهادة الليسانس أي الإجازة في الآداب من جامعة الجزائر. بعد سنة كنت سأتخرج من كلية الآداب. موقف الرجل كان يعني ما يلي: من يريد أن يتكلم في القرية، من يريد أن يفتح فمه، ينبغي عليه أن يأخذ الإذن مسبقاً من زعيم القرية، فهو وحده الذي يمتلك السلطة ويحق له الكلام كما يشاء أو إعطاء حق الكلام لشخص آخر. لقد تجاوزت صلاحياته وأثرت غضبه الشديد إذ أخذت الكلام بدون إذنه. وإذا كان قد خاطبني بالقبائلية فذلك لأن القرية لم تكن تفهم العربية آنذاك. أما بالنسبة إلى من يريد أن يحاضر بالعربية، فقد كان أخوه هو الذي يعطي الإذن أو لا يعطيه. ومعلوم أن أخاه كان معلم محمد الخامس، ملك المغرب، ومربيه (ولكن لا أعرف لماذا أثار هذه الفرضية، أي فرضية التكلم

بالعربية، فهي لم تكن واردة أصلاً). أما من يريد المحاضرة في الناس بالفرنسية فكان ينبغي عليه أن يأخذ الإذن من معمري مولود: أي من مولود، ابنه البكر، الذي سيصبح لاحقاً مولود معمري، الكاتب الكبير الذي نعرفه.

في كل الأحوال فمحمد، أي أنا، شخص نكرة لا وجود له بالنسبة إلى زعيم كبير كالأمين تادرت. من جهته فإنه كان يدعو نفسه بحضرة المحترم إذ يوجه لي الحديث. إنه محترم ليس فقط لأنه أكبر سناً وإنما لأن سنه يعطيه التفوق المعرفي عليّ (كلمة «حضرة المحترم» كانت تعني أنه ينبغي علي أن أحترمه). هذا يعني أنه يمتلك المعرفة أما أنا فلم أكن قد امتلكتها. يضاف إلى ذلك أنه المسؤول عن القرية، وبالتالي فينبغي أن يظهر للناس تمركز السلطة في عائلة معينة: أي في عائلته هو بالذات.

سؤال: لماذا دعاك مولود للمحاضرة في القرية وهو يعرف كل ذلك؟

محمد أركون: لا أعرف في ما إذا كان يعرف كل هذه التقاليد. والسبب هو أنه عاش طويلاً في المغرب عند عمه، مستشار الملك. وحتى لو كان من أصل قبائلي فلم تكن له أم لكي تقول له: «افعل كذا ولا تفعل كذا...». موقعي بالقياس إليه كان موقع «المحميّ» أي المهمش التابع داخل جماعة القرية. كانت مكانة الأقلوي، أو الشخص المهيمن عليه من قبل الآخرين. كنا على علاقة أكثر من أخوية أنا ومولود معمري. وقد حافظنا على هذه العلاقة في ما بعد. (وذلك على عكس إخوته الذين كانوا يرفضون إقامة أي علاقة معي). كنا أنا ومولود متقاربين جداً من حيث الحساسية والمسار الحياتي. كان أكبر سناً مني. وقد فعل ما فعلته: أي أنجز دراسات عليا أتاحت له اكتساب معارف علمية. وكانت هناك علاقة ودية كبيرة بيننا. عندما عرف بهذه القصة ضحكنا كثيراً معاً.

سؤال: هل كلمة «محمي» التي تستخدمها هنا تعني من أهل الذمة؟

محمد أركون: لا، أبداً. في اللغة القبائلية كلمة «الحماية» مدلول عليها من قبل كلمة: **آناية**. وهي تعني أنك «محمي» من قبل شخص آخر في القرية،

أنك تابع لشخص قوي أو لزعيم. معناها أنثروبولوجي هنا وليس سياسياً- دينياً، وبالتالي فلا علاقة لها بمكانة الذمي لليهود والمسيحيين في المجتمعات الإسلامية، ولكن النتائج واحدة في كلتا الحالتين في نهاية المطاف.

سؤال: ولكن ماذا قلت في هذه المحاضرة التي جعلت القرية والقرى المجاورة تغلي غلياناً؟

محمد أركون: لم أعد أتذكر بالضبط ما قلته آنذاك. القصة قديمة جداً، ولكن الانفعال الهائج للناس نتج عن اكتشافهم من خلال هذا الحادث بأن السلطة متمركزة في أيدي عائلة واحدة. لا ريب في أننا كنا نعيش هذه الحالة سابقاً ولكن من دون أن نعيها تماماً، وبالتالي فالحادثة التي وقعت لي كانت عبارة عن كاشف أو مؤشر. من هنا أهميتها ليس فقط بالنسبة إلى تاريخ قريتي وإنما أيضاً بالنسبة إلى تاريخ منطقة القبائل كلها، وكذلك منطقة المزاب والجماعات البربرية التي بقيت على قيد الحياة رغم كل ما حصل في التاريخ. ومعلوم أن البربر كانوا مهمشين ومغلقين على أنفسهم منذ وصول العرب تقريباً إلى المنطقة. وذلك لأن وصول العرب خلق وضعاً مختلفاً جداً عما كان عليه الحال سابقاً. لقد أدى إلى تهميش الجماعات القبائلية وعزلها وإغلاقها على ذاتها بشكل قاس إن لم يكن بشكل استبدادي. وكرد فعل على ذلك، وللدفاع عن أنفسهم، راح البربر يتصلبون في مواقفهم وتقاليدهم الشعائرية ومراقبة التقيد بها بشكل صارم.

بما أني كنت أعرف آنذاك إلى حد ما بعض مبادئ الفقه الإسلامي وأعرف ما تقوله سورة النساء (التي كنت قد قرأتها) فإني أعتقد أني حاولت في تلك المحاضرة أن أعرض الفكرة الآتية: وهي أن ما يقوله القرآن عن النساء لا يعنينا كثيراً ولا ينطبق علينا بسبب وجودنا الانغلاقي والاستكفائي الذاتي داخل الجبال الوعرة. هذا ما ينبغي فهمه بالدرجة الأولى. أقصد بذلك أن مجريات التاريخ قد حصلت بشكل أن جماعتنا القبائلية سكنت الجبال وأنها لا تزال تتكلم لغة قديمة جداً. إنها لغة تعود إلى الأزمان السحيقة، إلى الأصول الأولى العميقة

لسكان شمال أفريقيا. لم يكن هذا الفضاء يدعى آنذاك بالمغرب الكبير (هذه التسمية لم تظهر إلا بعد الاستقلال. في السابق كانوا يقولون شمال أفريقيا فقط).

لكي يشكلوا اتحاد المغرب العربي فإنهم قرروا بشكل قسري وتعسفي حذف كل هذا التاريخ الأمازيغي القديم. لم يعد له أي وجود. قالوا لنا بكل بساطة: أنتم عرب، ولا يوجد شيء اسمه بربر أو أمازيغ. هذا ما قاله الرئيس أحمد بن بيلا في أول خطاب له بعد الاستقلال. قال بالحرف الواحد: «نحن عرب». لم يقل: «نحن ناطقون بالعربية...». وأصلاً لو قال ذلك لكان أكثر إثارة للسخرية. ولكن قوله بأننا «عرب» كان يعني أيضاً أننا «مسلمون». يمكن أن تتخيلوا بأي حالة من الغضب تلقينا هذه العبارة لبن بيلا أنا ومولود معمري، ولكن لم نكن وحدنا نشعر بالغضب وإنما كل منطقة القبائل ومنطقة المزاب بل وحتى بربر المغرب كانوا يشعرون به أيضاً. أخشى أن أقول ذلك علناً عندما ألقي محاضرة في بلادي الجزائر كما في المغرب الأقصى أو تونس. أخاف من ردود الفعل السلبية أو سوء الفهم، وذلك لأني في كل مرة ألفظ فيها كلمة البربر فإنهم يفسرونها فوراً «بالنزعة الجهوية» أو «الرغبة في الانفصال» أو «بالشعور اللاوطني للبربر».

سؤال: وكيف كانت ردود الفعل على محاضرتك في القرية؟

محمد أركون: كانت إيجابية جداً. كل القرية كانت معي، وذلك لأن المشهد الأولي كان رائعاً. أعتقد أن الحضور كان مشكلاً من الرجال فقط. ربما خانتني الذاكرة هنا، ولكن لا أعرف أي امرأة كان يمكن لها أن تحضر محاضرة عامة في القرية مع الرجال. ومع ذلك فهناك بقايا شك لدي حول الموضوع. ربما كانت هناك امرأة بين الحضور. في كل الأحوال فإن الوضع يثير لدي ذكرى أخرى أحب إثارتها. أريد أن أسألكم بدوري: ما هو اسم أخت الجد بالنسبة إلينا؟

الجواب: مبدئياً «العمة الكبيرة».

محمد أركون: حسناً. لقد كانت لدي عمة كبيرة رائعة إذا ما نظرنا إليها من داخل المجتمع القبائلي السائد آنذاك وبالقياس إليه. ولا يزال لدي ابن عم مسن كانت هذه العمة الكبيرة أو أخت جدي جدته المباشرة.

هذه المرأة ولدت حتماً حوالي عام 1840. وقد عاشت أكثر من مائة عام. كانت مولّدة أو داية. وقد ساعدت كل نساء القرية والقرى المجاورة على ولادة أطفالهن طيلة عقود متتالية من السنين. كانت لا تتردد في أن تمشي عدة كيلومترات لكي تنقذ امرأة أو طفلاً في حالة خطر. لم يكن يوجد آنذاك أي ممرضة رسمية في المنطقة، ولا أي مستوصف أو مستشفى. كانت المرأة تلد في الحقول أحياناً، حيث تذهب إلى العمل ثم تعود إلى البيت مع طفلها الوليد وحدها... هل تتخيلون ذلك. وكانت عمتي الكبيرة أو أخت جدي تساعد المرأة على الولادة مجاناً تقريباً. لم يكن يوجد آنذاك شيء اسمه المرتب. وحتى لو كان موجوداً فإن جدتي ما كانت لتقبل به. كانت تعمل من أجل إعطاء الحياة، من أجل مساعدة النساء الحوامل، من أجل الخير. وفي كل مرة كانت تفعل ذلك بتفانٍ منقطع النظير. وقد فعلت ذلك طيلة حياتها كلها، وتقريباً حتى النهاية. وبالطبع فإنها كانت محترمة من كل الرجال لأنها هي التي ولّدتهم أو أشرفت على إخراجهم من بطون أمهاتهم، وبالتالي فكان بإمكانها أن تقول وتفعل ما تشاء في القرية. كانت تفرض احترامها على الجميع. لو أنها كانت حية عندما ألقيت محاضرتي لجاءت حتماً (ولكن للأسف كانت قد ماتت آنذاك). وقل الأمر ذاته عن جدتي لأمي، فقد كانت امرأة استثنائية بكل ما للكلمة من معنى. وكانت ستجيء حتماً لولا أنها كانت لا تزال شابة آنذاك، وبالتالي فربما كانت عائلتها أو زوجها قد منعاها من الحضور. وقد اكتسبت، هي الأخرى أيضاً، هيبة كبيرة في القرية. إن نساءً من أمثالهن، أقصد من أمثال أخت جدي لأبي وجدتي من ناحية أمي، كانتا مفعمتين بالنزعة الإنسانية، لقد كانتا نموذجاً أعلى على الإحساس البشري والإنساني.

سؤال: كيف كان رد فعل أمك عندما سمعت بمحاضرتك وردود الفعل عليها؟

محمد أركون: أمي كانت دائماً حنونة جداً معي، وكانت فخورة بي إلى أقصى الحدود ولكنها لم تكن تعرف كيف تظهر ذلك علناً أو تعبر عنه. لقد شعرت بعد المحاضرة بأنه حصل شيء غير طبيعي في القرية، حيث لم يكن أحد معتاداً على مثل هذه الأحداث. والواقع أن هذا الحدث، ولأكرر ذلك مرة أخرى، كان له فعل الكاشف بالنسبة إلى الجميع. إذ أقول ذلك فإني لا أتبجح به، ولكنه بالفعل كان عاملاً تدشينياً على الرغم من أنه غير مقصود. لم أكن أعرف قط أن الأشياء ستأخذ كل هذه الأبعاد أو كل هذا المنعطف المفاجئ... والواقع أن حادثة المقهى مع العمدة بكل ما تنطوي عليه من دلالة رمزية قد أغنت فهمي للثقافة القبائلية.

سؤال: إنه لمن اللافت أن عائلتك تحتوي على كل هذه الشخصيات الرائعة...

محمد أركون: صحيح. بإمكاني أن أتحدث أيضاً عن شخصية والدي التي أدَّت دوراً لا يستهان به في حياتي. أتذكر منه أولاً وقبل كل شيء سلوكه الأخلاقي الصارم والاستثنائي. سوف أضرب على ذلك المثال الآتي: أثناء الحرب العالمية الثانية كانت الجزائر تحت نظام التقنين في الطعام. وكانت التغذية فيها قد تم تقليصها إلى قطعة خبز صغيرة وكيلو من الشعير في اليوم. لماذا؟ لأن كل ما تبقى كان مصادراً من قبل الإدارة الحكومية. تصوروا الوضع: نحن الفقراء في منطقة القبائل الذين لا نجد ما نأكل إلا بشق النفس كانت أرزاقنا مصادرة لضرورات الحرب! كانت الشرطة تجيء حتى إلى بيتنا لكي تأخذ حصادنا الصغير من القمح. كان ذلك شيئاً مرعباً. لا تزال عالقة في ذهني قصة التموين المتعلقة بتلقي حصتنا من السكر والقهوة المحسوبة بدقة لكل عائلة. كان ينبغي علينا أن نمشي ثمانية كيلو مترات ذهاباً وإياباً، لكي نصل إلى مركز

المنطقة، حيث يوجد سوق القرى الموجودة على سفح جبلنا بغية الحصول على الفتات من مواد التغذية. كان أبي آنذاك لايزال بقالاً يعمل في حانوته الصغير. وكان يتلقى الحصص الغذائية التي ينبغي توزيعها على من لهم الحق في ذلك. بالطبع كان معظم التجار أو البقالين «يتلاعبون» بالأمر عن طريق بيعهم للسوق السوداء ما كانوا يضعونه جانباً من هذه المواد ولا يعترفون للإدارة بأنهم تلقوه. وهذا يعني أنهم كانوا يعطون للناس أقل من حصتهم لكي يستغلوا ما تبقى في السوق السوداء. . . ولم يكن أحد يستطيع ضبطهم أو مراقبتهم أو معاقبتهم على ذلك. أما والدي الذي كان يستطيع أن يفعل الشيء نفسه ويغتني فإنه رفض رفضاً قاطعاً فعل ذلك. وكان زملاؤه من البقالين الآخرين يسخرون منه ويقولون بأنه لا يعرف كيف يدبر حاله. والواقع أن صرامته الأخلاقية كانت تمنعه من القيام بعمل مشين كهذا. لقد ظل نموذجياً في أخلاقيته ونزاهته.

ولما لم يكن يملك كثيراً من النقود فإنه كان يذهب إلى وهران لشراء كميات من السكر ومواد أخرى، ثم يعود بها إلى دكانه لكي يبيعها (من هنا «نزهتنا» بسيارة الشحن التي ذكرتها آنفاً). وكان التجار اليهود في وهران يعطونه كل ما يريد من دون أن يدفع الثمن فوراً، ولكنه كان يعود إليهم بالمبلغ كاملاً لرد ديونه بمجرد أن يستطيع ذلك. وقد دام هذا الوضع ستين سنة من حياته! وقد عبر أكثر من مرة عن امتنانه لهؤلاء اليهود وإعجابه بسلوكهم الإنساني تجاه جزائري فقير يستحق المساعدة.

سؤال: بدءاً من عام 1992 لم تعد ترجع إلى الجزائر. والدتك توفيت عام 1997، ولكنك لم تستطع حضور مراسم دفنها. . .

محمد أركون: نعم هذا صحيح. لم أستطع الذهاب لحضور جنازة أمي وذلك لأسباب أولها أن وفاتها حصلت بشكل مفاجئ وغير متوقع. وكنت على سفر آنذاك، ولم أعرف بخبر الوفاة إلا بعد الدفن. أما بالنسبة إلى والدي فكنت قد رأيته قبيل وفاته لأني كنت في الجزائر آنذاك، ولكن تعلقي بهما ومديونيّتي العاطفية تجاههما جعلاني غير قادر من الناحية النفسية على حضور دفنهما.

بصراحة لم أستطع أن أشهد عملية الدفن ووضعهما في القبر. كان ذلك فوق استطاعتي. وكما تلاحظان فإن مجرد ذكر هذه القصة يجعل الدموع تنسكب من عيني غصباً عني...

سؤال: ولكن نتوقع أنه حصلت في وقت ما قطيعة لديك. نقصد قطيعة فكرية مع تراث القرية. هل شعرت في لحظة من اللحظات، كطالب مثلاً، بنوع من التمرد على التراث الديني والعائلي؟ هل شعرت بالتمرد على هذا الماضي الشديد الخصوصية على الرغم من كل شيء إثنولوجياً أو أنثروبولوجياً؟

محمد أركون: لا لم أشعر بأي قطيعة مع ماضيّ الذي ذكرته ولا بأي اعتناق لشيء آخر مختلف. فقط انتقلت من حالة معينة للأشياء إلى حالة أخرى، من حالة معينة للمعرفة وإدراك ذاتي إلى حالة معرفية أخرى من دون قطيعة وإنما من خلال الاستمرارية العميقة بالأحرى.

سؤال: ولكنك ذهبت إلى الثانوية العامة بعدئذٍ؟

محمد أركون: نعم بالطبع. لقد ذهبت إلى مدرسة «لاموريسيير» في وهران. وكانت إحدى أكبر الثانويات في البلاد بالإضافة إلى ثانوية «بيغو» في الجزائر العاصمة (وهذه الأخيرة غيروا اسمها بعد الاستقلال فأصبحت ثانوية باستور. لقد حذفوا الأسماء العسكرية لمصلحة الأسماء المدنية أي أسماء العلماء الكبار كباستور. وهذا القرار الذي اتخذته السلطات الجزائرية بدا لي إيجابياً جداً). ينبغي العلم بأنه في أيام الجزائر الفرنسية كانت ثانوية وهران تنافس كبريات ثانويات فرنسا ذاتها من حيث النوعية العالية وكثرة نجاح تلامذتها. وذلك لأن العديد من تلامذة فرنسا المتخرجين كانوا مرشحين لأن يصبحوا أساتذة في وهران (وفي الجزائر العاصمة أيضاً). ولم لا؟ فقد كان العيش يطيب آنذاك في هذه المدن الجزائرية الجميلة الواقعة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط. كانت لها إلى حد ما تلك الهالة السحرية التي يمتلكها الشاطئ اللازوردي الفرنسي في مدينتي «نيس» و«كان» وسواهما.

كنت تلميذاً داخلياً في هذه الثانوية، وذلك لأن القرية التي يشتغل فيها والدي كانت تبعد ستين كيلومتراً عن وهران، وبالتالي فلا أستطيع أن أذهب وأعود كل يوم إلى البيت. لا أزال أتذكر أننا كنا ستة طلاب جزائريين فقط، وأنهم كانوا يخصصون لنا طاولة على حدة في المطعم الجامعي لكي نتناول الطعام بشكل منفصل عن بقية الطلاب. لم أكن أحب هذه العادة أو ذلك العزل لنا عن بقية الطلبة، ولكني لم أحتج على ذلك، اكتفيت بالسكوت. في الواقع إن أغلبية الطلاب كانوا من أبناء الإسبان والفرنسيين والمالطيين، أي من منطقة المتوسط غير الإسلامي. كانوا جزائريين بالطبع ولكن من غير سكان البلاد الأصليين.

سؤال: كنت في القسم الأدبي بدون شك؟

محمد أركون: نعم، بالطبع. وكان هذا القسم يؤدي بك في نهاية المطاف إلى الفلسفة (ولكن الصفوف النهائية كانت لها أسماء أخرى كما تعلمون). صف الفلسفة كان يشتمل على تسع ساعات تدريس في الأسبوع. وكان الأستاذ هو السيد «فيي لو ساج». وقد استفدت كثيراً منه، وكذلك من أساتذة مادة التاريخ ومادة اللغة الفرنسية. أستطيع القول من دون تبجح أني كنت طالباً ممتازاً في هذه المواد. وهذه المواد مجتمعة أحدثت في داخلي متغيرات حقيقية بدون شك، ولكن بدون أي قطيعة مع عائلتي أو بيئتي الأصلية. على العكس لقد دشنت بالأحرى طريقاً واسعاً جديداً في حياتي.

سؤال: هل كان يوجد آنذاك كتاب جزائريون مهمون يكتبون باللغة الفرنسية؟

محمد أركون: نعم. كان هناك بشكل خاص كتاب قبائليون من أمثال مولود معمري المذكور سابقاً. وبشكل خاص كان يمكن لنا أن نقرأ رواية **ابن الفقير** لمولود فرعون. أما رواية **الهضبة المنسية** لمولود معمري فقد أثارت في بداية الخمسينيات ردود فعل هائجة. وسبب ذلك هو أن هذه الرواية تركز على الذاكرة الجماعية القبائلية أو البربرية. إنها تعبر عن روح ثقافة عريقة لا يمكن

محوها بسهولة كما يزعم العرب وكما يأمل المستعمرون الفرنسيون. ينبغي العلم بأن هناك تاريخاً طويلاً من الصراع العنيف الهادف إلى إخضاع منطقة القبائل البربرية، وكذلك من أجل تعريبها، وأسلمتها، ومحقها من الوجود كلياً. ولكن هنا الأمر مختلف مع رواية مولود معمري. لماذا؟ لأنه في تلك السنوات التي ظهرت فيها الرواية راح الجو يسخن في الجزائر بشكل عام بعد أن تم تدشين النضال الوطني من أجل التحرير والاستقلال. ومعلوم أن منطقة القبائل ومنطقة جبال الأوراس كانت رأس الحربة للانتفاضة العارمة من أجل طرد الاستعمار. ولهذا السبب قاموا ببلورة تفسير قوموي عربي متشدد بغية مواجهة تأثير هاتين الروايتين المتركزتين على الذاكرة القبائلية والثقافة البربرية. بمعنى آخر، فإن هاتين الروايتين جاءتا في الوقت غير المناسب بالقياس إلى المعركة الأساسية ذات الأولوية، أي المعركة ضد الاستعمار من أجل الاستقلال. الساعة كانت آنذاك للاتحاد الوطني لكل الجزائريين لا ساعة الحديث عن بربر وعرب وانقسامات، . . . إلخ. ولكن على الرغم من أن البربر أسهموا بكل فعالية في حرب التحرير وطرد المستعمر الفرنسي إلا أن النظام الجديد الذي نشأ بعد الاستقلال لم يكافئهم على عملهم الجليل هذا، وإنما الذي حصل هو العكس تماماً.

سؤال: كيف كنت تفهم مادة التاريخ المدرسة لكم في الثانوية؟ نطرح هذا السؤال عليك لأنك ستصبح لاحقاً مؤرخاً للفكر الإسلامي.

محمد أركون: في ما يخص تدريس مادة التاريخ فإن الشيء الذي لفت انتباهي، كالكثير من المغاربيين، هو تاريخ الثورة الفرنسية. لقد أذهلتنا عندما اطلعنا عليها وأعجبنا بها جداً. لا ريب في أن كل شيء يعتمد على طريقة عرض تاريخها وأحداثها. عندما ألقي نظرة استرجاعية على تلك المرحلة أشعر بأنهم ما كانوا يقولون لنا كل شيء عن هذه الثورة الكبرى. كانوا يخفون بعض الأشياء ويظهرون بعضها الآخر. مثلاً كانوا يركزون على الدور الكبير لفلاسفة التنوير، على التحضير الفكري لهذا الحدث السياسي الضخم. كانوا يركزون على شعار الثورة الشهير: حرية- مساواة - إخاء. وكانوا يقولون لنا بأن فرنسا قدمته كهدية

لكل الشعوب. بمعنى آخر فإن مهمة فرنسا هي تنوير العالم. وقد لعب ذلك دوراً هاماً بالنسبة إلي. ذلك أني رحت أتساءل في ما إذا كان هناك شيء مشابه في تاريخ المغرب الكبير، وبالتالي في تاريخ الجزائر. أقصد شيئاً يمكن أن يستخدم مرجعيةً من أجل تدشين شيء آخر أو «مكان آخر» في فكرنا وتاريخنا. هذا الحدس المقارن كان دائماً يرافقني في بحوثي ودراساتي، حتى ولو لم يكن ذلك إلا على هيئة الربط أو الترابط بين الأفكار. ولذلك عندما نظم معهد العالم العربي معرضاً للفنان الفرنسي الشهير دولاكروا قبل ست أو سبع سنوات شعرت بالفرح العارم أثناء مشاهدة لوحات هذا الرسام الذي يلقي على المجتمع الجزائري نظرة ودية جداً، نظرة مصحوبة بطاقة إبداعية هائلة وخلاقة. فلوحاته، من شدة عبقريتها وجمالها، تعيد لنا صورة مجتمعاتنا في تلك الفترة من فترات التاريخ حية يانعةً كما كانت. قلت شعرت بالفرح العارم ولكني شعرت أيضاً بالحزن العميق والتمزق لما فقدناه لاحقاً بسبب تحريم الرسم أو التصوير، وبسبب نبذ نظرة الرسام عن مجتمعاتنا. أقصد بذلك تحريم هذا من قبل الحضارة العربية الإسلامية.

على هذا النحو «تشتغل عقليتي» بشكل أتوماتيكي تقريباً، على هذا النحو أفكر. عندما أرى متحفاً لتاريخ فن العمارة أو النحت أو الموسيقى، أي بشكل عام لحياة الفنون التي ترافق حركة المجتمعات البشرية، والتي تعبر أيضاً عن التغير الممكن للنظرة على الذات وعلى مجتمعك بالذات، عن المتغيرات التي تطرأ على تصور العامل الديني والعامل السياسي، عندما أرى كل الإبداعية الفنية والأدبية والفلسفية في الغرب. . . أتحسر كثيراً في داخلي لأني لا أرى أي مقابل لذلك في الجهة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط. إني أتحسر لانعدام ذلك في الجزائر بشكل خاص وكذلك في المغرب الأقصى بطبيعة الحال.

عندما ألفظ كلمة الجزائر ينبغي على السامع أن يفهم بأني لا أقصد الجزائر وحدها وإنما كل «الفضاء التاريخي المغاربي» بل وحتى بشكل أوسع كل الفضاء التاريخي المتوسطي. الشيء الذي يلفت انتباهك بل ويصعقك عندما تنظر إلى كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط هو الديناميكية الحضارية للجهة الشمالية،

والجمود الحضاري للجهة الجنوبية. فحركة الحضارة شملت العالم الأوروبي الواقع على الضفة الشمالية- الغربية. هذا في حين أن المغرب الكبير ظل منذ القرن السادس عشر عملياً متخلفاً حضارياً عن أوروبا وملحقاً بالإمبراطورية العثمانية، وكذلك ظل مرتبطاً بإسلام ارتدادي نكوصي كانت منطقة القبائل البربرية قد انغلقت داخله أيضاً.

سؤال: هل دولاكروا وحده هو الذي يلهمك كل هذه الخواطر الجياشة عن اللوحة الفنية أو الصورة؟

محمد أركون: لا، ليس فقط دولاكروا. فالكتّاب والأدباء أدّوا أيضاً دوراً مهماً في حياتي. عندما قرأت بودلير مثلاً (الذي يظل أحد شعرائي المفضلين)، دخلت في لعبة المقارنة أيضاً، وحاولت أن أجد التمرد الخلاق نفسه والنظرة التجديدية نفسها التي تقابله في الشعر العربي. ولكن للأسف لا أجد شعراً عربياً أو بربرياً يمشي فعلاً في هذا الاتجاه الذي شقه بودلير أو اتبعه.

سؤال: خواطرك عن الصورة شديدة الابتكارية، فهل تشعر دائماً بلوعة هذا الغياب في الحضارة الإسلامية؟

محمد أركون: طبعاً، وبكل عمق. ما تبقى من «العصر الذهبي للإسلام» لا يعزيني عن هذا الغياب: غياب فن التصوير والرسم. إن انعدام فن التصوير في الحضارة العربية الإسلامية يمثل نوعاً من البتر للروح البشرية، يمثل «نقصاً في الروح الإبداعية». وهو لا يخص فقط العالم العربي الإسلامي وإنما ربما أيضاً أفريقيا وآسيا. وكل ذلك حصل بسبب انعدام الروح الابتكارية الخلاقة. وسبب انعدامها في هذه النطاقات الجغرافية يعود إلى مجموعة عوامل خصوصية تمنع خلق ديناميكية عامة في المجتمع. إذا كنت أعود إلى تاريخ الحضارات لفهم ما جرى ويجري، فإني لا أملك إلا أن أقارن بين ما جرى في ناحية جنوب شرق المتوسط والهلال الخصيب أيضاً مع انبثاق الديانة التوحيدية من جهة، وما جرى في جهة المحور المقابل على الضفة الأخرى من حوض المتوسط. وأقصد به هنا

المحور الإغريقي- الروماني حيث ازدهر العقل المنفتح على ذاته وعلى العالم. والسؤال الخطير الذي أطرحه الآن هو الآتي: أليس العقل الديني التوحيدي المكرس كلياً لخدمة الله وعبادته هو الذي بتر، ليس فقط ثقافة بأسرها، وإنما أيضاً عقلية كل واحد يمسه هذا العقل الديني اللاهوتي؟

سؤال: ولكن إضافةً إلى الصورة والرسم هناك أيضاً الموسيقى...

محمد أركون: بالطبع، هي أيضاً شديدة الأهمية بالنسبة إلي. لقد اكتشفت **باخ** عندما كنت طالباً في جامعة الجزائر، وقد أسهم أصدقاء فرنسيون في جعلي أكتشف الموسيقى الكلاسيكية، أي **موزار وبيتهوفين** من جملة آخرين. ولم أكن قد تعرفت إليهم أو سمعتهم قط طيلة المرحلة القبائلية من تربيتي، ولا في ثانوية وهران لاحقاً. اكتشاف هذه الموسيقى الكلاسيكية شكل بالطبع تجربة هامة جداً بالنسبة إلي.

سؤال: وماذا عن فن العمارة العربية؟ ألا تعوض عن الإحساس بالنقص الحضاري الذي يسكنك من الداخل، أي النقص الذي اعترى الحضارة العربية الإسلامية قياساً إلى الحضارة الأوروبية.

محمد أركون: بالطبع. وأشعر بالسعادة القصوى والانبهار الساحر عندما أزور جامع تلمسان أو جامع القيروان مثلاً. أما جامع قرطبة فقد زرته لاحقاً. وإذا كان فنه المعماري قد بدا لي رائعاً إلا أني، ويا للغرابة، شعرت بهذا النقص الذي نتحدث عنه. هناك شيء ما ينقصه، مثلاً في الجامع الموسيقى ممنوعة. وعلى عكس الكنيسة لا يمكن أن تعزف فيه موسيقى مضاهية لموسيقى باخ. نقول ذلك ونحن نعلم أن ما يدعى بالموسيقى المقدسة تأخذ كل أبعادها ضمن الحركة الخلاقة، الفنية والفكرية التي تزيد من جمالها وبهائها وعظمتها. كنت قد لاحظت بشكل مبكر جداً أثناء زياراتي المتكررة للمساجد والكنائس أنه لا يوجد إلا الرجال في المساجد. لا توجد نساء تدخل لكي تصلي... ولهذا السبب فإن المكان المخصص للنساء لم يكن موجوداً سابقاً، لأنه لم يكن يخطر على بالهم

أنه من المسموح للنساء أن يدخلن إلى المسجد. هل يتقاطع ذلك مع ما قلته آنفاً؟ اليوم أصبحت المساجد مفتوحة للنساء أيضاً إلى حد ما. وأصبح المسلمون يحسبون حساباً لهن في إحدى زوايا المسجد عندما يبنون مسجداً كبيراً. ولكن في الماضي لم يكن ذلك وارداً. أيا يكن من أمر فإن المساجد مليئة بالرجال على وجه الخصوص وبشكل حصري. هذا في حين أن الكنائس مفتوحة للرجال والنساء، حيث يصلون معاً بشكل طبيعي. باختصار في الماضي على وجه الخصوص كنا نلاحظ بشكل مستمر هذه المقابلة وجهاً لوجه أو هذه المفارقة التناقضية بين الجوامع والكنائس. كنا نلاحظ ذلك في كل مكان فيه حضور فرنسي كالجزائر قبل الاستقلال مثلاً. وهذا الوضع أدى لدي دوراً شاغلاً بدون أن أعيشه رسمياً بشكل صراعي. ولكن هذا الأمر كان خصباً في نهاية المطاف. ربما كان من المؤسف أني لم أتمرد على هذا الوضع بشكل علني آنذاك، أقصد على وضع استبعاد النساء من الجوامع. ولكن على هذا النحو جرت الأمور (هذا ما نأمل حصوله أو قراءته **اليوم**).

سؤال: كنا قد أثرنا، بخصوص الصور، مسألة الكنائس والجوامع. لكن ماذا عن معابد اليهود؟

محمد أركون: ينبغي أن نتحدث عن هذا مطولاً، ولكن قبل ذلك اسمحوا لي أن أذكر أنه كانت توجد في منطقة القبائل أشجار بلوط وسنديان وأشجار زيتون وينابيع مياه. وكلها عبارة عن أماكن للحج والتبرك. بمعنى آخر فإنه يوجد في منطقة القبائل دين «إحيائي»، حيث الطبيعة مسكونة بالأرواح. وقد عشت ذلك شخصياً مع أمي، فقد كنت أرافقها عندما كانت تذهب لزيارة نبع ماء متموضع في أعلى الجبل. كانت تذهب إلى هناك لكي تبتهل للأرواح التي تسكن النبع طالبة منها أن تحفظني بصحة جيدة. لقد عشت هذه التجربة شخصياً ولا أتحدث في الفراغ أو بشكل تجريدي. كنا نصعد الجبل مع نساء القرية الأخريات المصحوبات بأطفالهن أيضاً. كنا نحج إلى ذلك المكان المعروف جداً في الجبل عندنا.

هذا وقد سكنا أيضاً في عين عربة، وهي قرية زراعية صغيرة غنية جداً وفيها مستوطنون ديناميكيون كثيراً. وكانوا يعتنون بها بشكل فائق ولذلك كانت نظيفة جداً كبقية القرى الكولونيالية في تلك الفترة. وفي المنزل الذي سكناه مع والدي كان هناك معبد لليهود ملاصق تماماً لبيتنا. وكنت أسمع الأناشيد تخرج منه دون أن يتاح لي أبداً الدخول إليه. بل وحتى لم أتجرأ على أن أطلب من والدي السماح لي بذلك. أقول هذا على الرغم من رغبتي العارمة بذلك. وقد رافقتني هذه الرغبة طيلة السنتين اللتين أمضيتهما في عين عربة، حيث كنت في المدرسة الابتدائية. كان فضولي كبيراً تجاه هؤلاء اليهود المجاورين لنا والذين يأتون غالباً للتحدث معنا من دون أن يتاح لنا أبداً أن ندخل إلى معبدهم ولو لمرة واحدة. لا ريب في أن فضولي كان هو ذاته الفضول المعرفي للأطفال الذين بالنسبة إليهم كل ممنوع مرغوب. هذا صحيح ولكن كنت أعتقد أيضاً أنه إذا ما دخلت إلى هذا المعبد فسوف يحصل لي شيء خطير. في أحد الأيام تجرأت ودخلت إلى عتبة هذا المعبد لكي أرى ماذا في داخله وكيف هو مصنوع. وقد شعرت عندئذٍ بأني انتهكت المحرمات ولا يجوز أن أفعل ما فعلته. كان شعوراً مرعباً لم أنسه في حياتي قط.

في ما بعد، وفي أثناء تجوالي في كل أنحاء العالم أستاذاً محاضراً كنت دائماً راغباً في التعرف إلى معابد اليهود في الأماكن التي أزورها، ولكن ينبغي أن أعترف بالحقيقة الواضحة: لقد زرت في حياتي من المعابد اليهودية أقل بكثير مما زرت من الكنائس والكاتدرائيات والمعابد المسيحية التي زرت منها عدداً كبيراً جداً. وعندما كنت أستاذا في مدينة ستراسبورغ لم يفتني قداس عيد الميلاد مرة واحدة. ينبغي عليكم أن تحضروا هذا القداس في كاتدرائية ستراسبورغ في الخمسينيات لكي تعرفوا معنى الاحتفالات الدينية! إنه شيء مذهل يدوخ العقل.

الفصل الثاني

عندما كنت طالباً في الجزائر العاصمة
ثم في باريس

سؤال: لنعد الآن إذا سمحت إلى الثورة الفرنسية التي ذكرناها آنفاً والتي كنت قد تعرفت إلى تاريخها في المدرسة الثانوية. ألا تشعر بالخيبة من النظام الذي نتج عنها والذي أدى إلى الفتوحات الكولونيالية والتاريخ اللاحق للاستعمار؟ أين هي الحرية والإخاء والمساواة؟

محمد أركون: سوف أعبر لكم عن شعوري الحقيقي مباشرة: لقد تدهورت رؤيتي للثورة الفرنسية تدريجياً. لم أعد مبهوراً بها كما كنت من ذي قبل، بل وحتى عندما تحدثوا لنا عنها في درس التاريخ بالثانوية شعرت بنوع من الهلع تجاه مرحلة الرعب الدموي التي مرت بها الثورة. شعرت بعدم القدرة على فهم سبب هذا الرعب الثوري القاتل. لم أفهم لماذا كل هذه الرؤوس المقطوعة والتدمير الفوضوي الوحشي... لا ريب في أني كنت معجباً بالهبة الثورية الواعدة والتحريرية والجريئة. وهي هبة متضمنة في فكرة الثورة ذاتها وفي القطيعة الحضارية الحقيقية التي تنطوي عليها وتبشر بها، ولكن كل هذه الانطلاقة الرائعة تم الالتفاف عليها ونقضها بل والعمل عكسها من خلال التاريخ الفعلي لفرنسا لاحقاً، وبالتالي فسؤالكم مشروع بدون شك. لقد صدمني كل ذلك حتى ولو كان الإعجاب بالثورة هو الذي يتغلب عندي على كل ما سواه عندما كنت يافعاً

في أول الشباب. ربما لم أكن آنذاك قادراً على استيعاب الفضيحة بشكل فكري متماسك، ولكن حتى آنذاك وفي تلك السن الغضة لم أكن أقبل كل شيء في الثورة الفرنسية. لم أكن أقبل بشكل خاص ربط حركة معطاءة وجميلة كالثورة الفرنسية بالعنف الدموي والإرهاب الأعمى، هي التي انفجرت ضد الظلم والطغيان. هنا كان يكمن اعتراضي الأساس على الثورة الفرنسية. ولكن لم أكن آنذاك قادراً على الربط بين ذلك واستعمار الجزائر لأني كنت مندمجاً كلياً في الداخل، وبدون قدرة على أخذ مسافة عن الحدث لكي أقيمها بشكل موضوعي. كنت «داخل الداخل» إذا جاز التعبير. ولم أكن أعرف أيضاً مجمل تاريخ أفريقيا الشمالية وكيف جرى استعمارها.

ينبغي هنا أن نتحاشى المغالطات التاريخية والإسقاطات. نحن الآن نعرف كل تاريخ الاستعمار بتفاصيله. ولكن آنذاك لم يكن ذلك معروفاً لنا. لم يكونوا يدرسونه لنا في الجزائر ولا في أي مكان آخر. ولم تكن الذاكرة الشفهية كافية للقيام بذلك واستذكار كل حلقات الاستعمار وكيف جرى على أرض الواقع حقيقة. لا أزال أتذكر كيف كانوا يدرسوننا تاريخ فرنسا في الجزائر في المدرسة الابتدائية: كان كارثة! كان عبارة عن كلام تافه، بائس، يستحق الرثاء. كان عبارة عن أساطير من نوعية رديئة هدفها تبرير النظام الكولونيالي. ولم أعِ ذلك إلا لاحقاً لأني كنت صغيراً ولم يكن أحد يستطيع، أو يريد، أن يعلمنا تاريخاً آخر. كان هذا هو التاريخ الرسمي المفروض في المدارس على الجميع. لم أطلع على التاريخ الحقيقي لفرنسا في الجزائر إلا عندما كبرت وأصبحت طالباً في جامعة الجزائر. وقد حصل ذلك بفضل «روجيه لو تورنو» الذي كان يحتل «كرسي تاريخ أفريقيا الشمالية» في الجامعة. كان هذا الأستاذ القدير مشهوراً جداً. وكان مسيحياً ملتزماً ينتمي إلى تيار الشخصانية المسيحية الذي أسسه إمانويل مونييه (من شدة شهرته وكفاءته طلبوه للتدريس في الولايات المتحدة الأميركية). وكان متعاطفاً جداً مع تاريخ المغرب الكبير كله. وقد أدّى دوراً هاماً في الخمسينيات من أجل المحافظة على العلاقات بين الجزائر وفرنسا، وكذلك من أجل التحضير للسلام وسط عنف الحرب. وفي ما يخص الماضي

الاستعماري كان على الأقل يسرد الوقائع التاريخية كما جرت بالفعل لا كما تقوله البروباغندة الاستعمارية (ولكنه كان يفعل ذلك جزئياً فقط لأنه لم يكن حراً في تدريس تاريخ الماضي كله...).

سؤال: هل كان ذلك في وهران؟

محمد أركون: لا، لا، لم تكن هناك جامعة في وهران آنذاك. جامعة وهران أنشئت بعد الاستقلال. ينبغي العلم بأن النظام الاستعماري كان بخيلاً ومقتراً جداً علينا. لو أن فرنسا كانت تمتلك فعلاً «رؤية» واسعة لأفريقيا الشمالية لكان من السهل عليها آنذاك أن تشيد مؤسسات المعرفة والثقافة بشكل لا مرجوع عنه. كان بإمكانها أن تغطي كل أراضي الجزائر بالجامعات. أقصد هنا الجزائر العاصمة بالطبع ولكن أقصد أيضاً وهران، وقسنطينة، وعنابة، وباتنة للجنوب مثلاً. ولكن هذا المشروع الطموح كان يتجاوز عقلية المستعمر ورؤيته الضيقة للأمور. المستعمر البليد القصير النظر كان يزدري المستعمَرين ويكره تحررهم ونهوضهم... كان ينبغي أيضاً تدشين عدد أكبر من المدارس الابتدائية والثانوية في الجزائر طبقاً لنصيحة جول فيري، ولكنهم لم يفعلوا ذلك. وفي عام 1946 كان قد فات الأوان وأصبح الوقت متأخراً جداً.

كان البروفيسور «لو تورنو» يحبني كثيراً، وكنت أحبه أنا أيضاً. كان يعاملني وكأني ابنه، لقد أخذني على عاتقه كما يقال واهتم بي بجَدٍّ. أقول ذلك، وبخاصة أنه شعر بأن الأشياء أخذت تضطرب وتتشوش في داخلي في لحظة عنيفة من لحظات التغيير الكبرى. كنا على أبواب حرب التحرير الوطنية آنذاك. ينبغي ألا تنسوا السياق العام لكي تفهموا جيداً ما أقول. ولكن الأمانة تقتضي مني الاعتراف بأنه كأستاذ سرعان ما خيب آمالي كثيراً وبعمق. لكي أوضح مقصودي بذلك سوف أذكركم بما يلي: في بداية الخمسينيات كان فيرنان بروديل قد نشر كتابه **البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**. وهذا الكتاب الكبير المجدد والرائد بمنهجيته ورؤياه الواسعة جداً كان ينبغي أن يؤثر في الأستاذ لو تورنو. كان ينبغي عليه بعد صدور هذا الكتاب أن ينظر إلى الحقائق التاريخية

لحوض البحر الأبيض المتوسط بشكل آخر. على العكس من ذلك لقد استمر في تدريسنا مادة التاريخ على الطريقة القديمة التي ثار عليها بروديل وقلبها رأساً على عقب. لقد استمر في تعليمه لتاريخ منطقة المتوسط من خلال السرد السطحي المتسلسل الخطي لسير السلالات الملكية المتعاقبة على الحكم، ومن خلال مقتل السلاطين، والعنف السياسي، والفشل الحاصل في كل مكان... وفي نهاية المطاف أصبحت هذه الطريقة في تدريس التاريخ لا تحتمل ولا تطاق. وهذا ما جعلني أعتقد بأن تاريخ أفريقيا الشمالية لم يكتب بالمعنى الحقيقي للكلمة (ويمكن القول بأنه لم يكتب حتى الآن على الرغم من بعض التقدم الذي حصل منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا). فما يكتبه المؤرخون عن حياة المنطقة الآن بالكاد يكون أفضل مما علمنا إياه روجيه لو تورنو في بداية الخمسينيات. ولكن، ولأكرر ذلك مرة أخرى، لقد كان يتحدث عن تاريخ المنطقة بالكثير من التعاطف والحب. لم يكن من جنس أولئك المفعمين بالنزعة الاستعمارية إلى حد التطرف، لا إطلاقاً. ولكن لم تكن دروسه ترضيني ولم أكن أشعر بالارتياح إزاء هذه المنهجية القديمة في تدريس علم التاريخ. هذا كل ما أردت قوله.

سؤال: هل لهذا السبب غادرت الجزائر؟

محمد أركون: ربما... هناك أسباب أخرى غير هذا السبب. اسمحوا لي أن أروي لكم هذه القصة: كان المؤرخ الكبير لوسيان فيفر مؤسس «مدرسة الحوليات» الشهيرة مع مارك بلوخ قد جاء إلى عندنا في الجزائر بداية الخمسينيات وألقى محاضرة عصماء عن «دين رابليه». هل تتخيلون مدى ابتكارية الموضوع وأهميته؟! من المعلوم أن المؤرخ الشهير كان قد نشر كتاباً لا يزال مرجعية للباحثين حتى الآن تحت عنوان: **دين رابليه. مشكلة اللاإيمان (أو الإلحاد) في القرن السادس عشر**[1]. وقد أثارت محاضرته لدي إعجاباً لا نهاية

(1) Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.

له. وعندئذٍ قلت بيني وبين نفسي: «ولكن يا ابن الحلال ماذا تفعل هنا»؟ هنا لا يوجد علم ولا من يحزنون. العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة موجود هناك في باريس. ولذا قررت أنه بعد حصولي على شهادة الليسانس من جامعة الجزائر فسوف أغادر البلاد. ولكني في الواقع بقيت سنتين بعد ذلك مدرساً مساعداً في ثانويتي من أجل أن أكسب بعض النقود. كنت أدرّس ثمانية عشرة ساعة أسبوعياً من أجل كسب بعض الفلوس! وما أن أنهيت شهادة الدراسات العليا في جامعة الجزائر حتى سافرت إلى باريس لتحضير شهادة التبريز أو الأستاذية التي تؤهلك للتعليم في الثانوي، ولكني سافرت أيضاً من أجل إحداث القطيعة مع المعرفة التي عفّى عليها الزمن إلى حد كبير والتي كنت أتلقاها في جامعة الجزائر.

سؤال: هل كنت واعياً بأهمية المسألة السياسية للاستقلال في ذلك الوقت؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن حركة التحرير ترسخت تدريجياً بشكل بطيء وبطريقة معقدة جداً. وحتى لو كنت أعرف بعض الأشياء والوقائع إلا أني لم أستشعر ما يحصل فعلاً إلا بعد أن غادرت الجزائر ووصلت إلى فرنسا عام 1954 كطالب. وفي ذلك الوقت كانت حرب التحرير قد دخلت في سنتها الثالثة. كانت المناقشات حامية في المبنى الواقع على عنوان 115 من الشارع الكبير المدعو بالسان ميشيل. هناك كان مقر اتحاد الطلاب المسلمين لشمال أفريقيا، حيث يجتمعون ويتناقشون حول القضايا السياسية. كل «المغاربة»، بالمعنى الواسع للكلمة، كانوا هناك. لم يكن هناك أي تركيز على وجود أمة مغربية أو أمة جزائرية أو أمة تونسية أو أمة ليبية أو أمة موريتانية... كنا جميعاً مغاربيين وكفى. كنا أمة واحدة، وكان شغلنا الشاغل آنذاك هو «أفريقيا الشمالية المحتلة من قبل فرنسا» أو «أفريقيا الشمالية في مواجهة فرنسا». هذا هو الجو السياسي الذي كنا نعيش فيه. وكنا نخطط آنذاك من أجل ولادة «أفريقيا شمالية محررة» وموحدة. كنا نعيش داخل هذا الوهم الكبير لأن الحركات السياسية ذاتها كحزب الدستور التونسي مثلاً أو جبهة التحرير الجزائرية أو سواهما كانت تعطي هذا الإحساس بوجود اتحاد عام من أجل التحرير المشترك. في الواقع إنه

لم تكن لدى الحركات السياسية الكبرى أي رؤية واضحة لمشروع سياسي محدد بعد الاستقلال. كنا نتخبط في هذه الإشكاليات. كنا نتحدث عن «أفريقيا الشمالية» وننهمك في هموم أفريقيا الشمالية كلها، وليس في هموم هذا البلد الخصوصي أو ذاك. لم تكن قد تبلورت المرجعية «القومية» الجزائرية، أو التونسية، أو المغربية... كانت «أفريقيا الشمالية المحررة» تبدو لنا أكثر أهمية من مختلف حركات التحرر الوطني الجزئية أو الإقليمية المحلية. ولكن بعد أن نالت تونس والمغرب الأقصى استقلالهما وشكلتا «الدولة القومية المستقلة والمنفصلة» لكل منهما على حدة أدركت فوراً خطورة هذه العصبيات القومية الضيقة على المشروع المغاربي العام كله. عرفت أن هذه المخاطر أصبحت مطروحة حالياً ومستقبلاً. ورحت أتساءل: ماذا سيحصل لنا نحن الجزائريين؟ وعندئذٍ حدست فوراً بالمشكلة التي سيطرحها الإسلام وبالسياسات التي سوف تقاد بسببه أو بفضله.

سؤال: هل يمكن أن توضح لنا هذه النقطة؟ ما هي البواعث التي كانت تدفع بك نحو الأمل؟

محمد أركون: دوافع أملي كانت ناتجة عن سياسة الحبيب بورقيبة التي تتوافق مع آمالي ومشاعري. كنت أستمع إلى خطاباته الشجاعة بكل اهتزاز ولهفة وحماسة مع شخص تونسي أصبح صديقاً حميماً لي. بالمقارنة: فإن ما كان يحصل في المغرب مثلاً كان يبدو لنا خجولاً جداً وغير محمس لنا كثيراً. كان خطاباً محافظاً وتقليدياً. منذ تلك الفترة رحت أفكر بأن على الجزائر أن تأخذ توجهاً معتمداً بوضوح على المكتسبات الإيجابية لتاريخ فرنسا: أي على الأفكار التحريرية الناتجة عن الثورة الفرنسية حتى ولو كان البلد المستعمر، أي فرنسا، لم يلتزم بها بل وشوهها. بمعنى آخر فلم أكن أدعو إلى تقليد الثورة الإنكليزية والمكتسبات الحضارية الإنكليزية (والتي لم أكتشفها إلا لاحقاً في الواقع) وإنما كنت أدعو بصراحة إلى الاستفادة من الإرث الثوري الليبرالي لفرنسا. وهذا ما فعله بورقيبة.

سؤال: هل فقدت أوهامك بسرعة؟

محمد أركون: بعد الاستقلال وسماعي لأول خطابات رئيس الدولة الجديد أحمد بن بيلا وخلفه هواري بومدين استشعرت ضرورة الانخراط في «نقد العقل الإسلامي» وانطلاقاً من ذلك ضرورة البحث العلمي عن «النزعة الإنسانية العربية». وهذا سيكون موضوع أطروحتي للدكتوراة التي لم أناقشها إلا في السبعينيات والتي نشرت تحت عنوان: **النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي**[2].

لقد صدمت منذ البداية ببن بيلا. لا أزال أراه رافعاً يديه بقوة كديغول (مع فارق الحجم والأهمية طبعاً) وهو يردد صارخاً: «نحن عرب»! «نحن عرب»! إن مجرد إبعاده للبربر القبائليين عن السلطة على الرغم من الدور الكبير الذي أدُّوه في تحرير الجزائر كان بمثابة فضيحة. وهكذا بدلاً من أن يفتح صدر الجزائر وقلبها لجميع سكانها من أجل التوصل بهم إلى مواطنية مشتركة ومتساوية بدون الإحالة إلى دين محدد أو عرق محدد راح يزرع بذرة الانقسام في البلاد ويشعل الاندفاعات القوموية الشوفينية والعصبيات الطائفية. لم يفعل بورقيبة ذلك في تونس ولا حتى محمد الخامس في المغرب. كانا يتحاشيان هذا الخطاب الأيديولوجي عن «العروبة». نحن لسنا ضد العرب أو العروبة. نحن ضد التيار الأيديولوجي الديماغوجي النابذ والإقصائي للآخرين. لقد كان عندنا شخص ليبرالي مقابل لبورقيبة هو فرحات عباس. لقد كان يشبه نوعاً ما إدوار هيريو أو أحد قادة الجمهورية الثالثة في فرنسا. كان يمكن لتونس والجزائر أن تحتضنا شخصيات من هذا النوع ولكن ليس المغرب. ولكن على الرغم من الدور الكبير الذي أداه فرحات عباس في تحرير البلاد من الاستعمار إلا أنهم عزلوه بشكل وحشي عن أي مسؤولية بعد الاستقلال. منذ تلك اللحظة يمكن القول بأن الجزائر انخرطت في خط أحادي الجانب. صحيح أنه خط

---

(2) وهو الذي صدر بالعربية عام 1996 عن دار الساقي، بيروت، بعنوان: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي.**

مستقيم، ولكن كم هو هذا الخط المستقيم مخيب للآمال!

سؤال: كيف التحقت بالجامعة الفرنسية، ولماذا؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن الإحباط الخائب الذي شعرت به تجاه الخط الذي سلكته الجزائر ليس هو السبب الرئيس لعدم عودتي إلى البلاد بعد الاستقلال. كنت أريد العودة إلى بلادي، وقد شجعني على ذلك صديق كان قد أصبح مدير مكتب أول وزير للتعليم والتربية الوطنية بعد الاستقلال. هذا الصديق الذي كنت قد حضّرت معه شهادة الليسانس الفرنسية كان «قومياً عربياً» بالمعنى الكامل للكلمة. وقد عاد إلى الجزائر بعد عدة محاولات فاشلة لنيل شهادة الفيلولوجيا الفرنسية أو فقه اللغة الفرنسية. وهي شهادة ضرورية جداً لإكمال الدراسات العليا في فرنسا. أما أنا فكنت قد حصلت على شهادة التبريز في اللغة والآداب العربية، ثم أصبحت معيداً في السوربون عام 1962. وهو منصب كلفني الكثير من الجد والعمل والمثابرة، لقد أرهقني حتى حصلت عليه. وكنت أيضاً قد عقدت عرى صداقة عميقة مع أساتذة كبار كروبير برونشفيغ مثلاً. ومعلوم أنه كان سابقاً حاخاماً في الجزائر. وكان شخصاً يتمتع بنزعة روحانية حقيقية، وأخلاقية يهودية صافية لا تشوبها شائبة. كان يتبع موقف الصمت المطلق تجاه المحرقة اليهودية (التي لم تكن تدعى آنذاك هكذا) أو تجاه القضية الفلسطينية، ولكنه كان حساساً جداً لمسألة القانون الإسلامي. وكان من أساتذتي آنذاك المؤرخ كلود كاهين الذي كان أيضاً من أصل يهودي. وكان ذا أخلاقية صارمة ومنخرطاً في صفوف الحزب الشيوعي. الشيء الذي أذكره من تلك الحقبة هو أن برونشفيغ ظل ساكتاً كلياً تجاه الصراعات السياسية الجارية. كان من المستحيل أن تأخذ منه كلمة واحدة حول الموضوع. أما كلود كاهين فعلى العكس من ذلك كان منفتحاً جداً على المناقشات السياسية، ولكنه ترك الحزب الشيوعي بعد أحداث هنغاريا عام 1956.

بعد أن أصبحت عضواً في هيئة التدريس بالجامعة الفرنسية تلقيت اتصالاً من صديقي مدير مكتب الوزير يترجاني فيه أن أعود إلى البلاد لكي أستلم منصب

أستاذ في ثانوية البيار بالعاصمة. لماذا الثانوية؟ لأن وزيره كان يرفض الفرانكوفونيين في الجامعة. ويبدو أنه قال لصديقي الذي يتوسط لي عنده: «إنه لا يعرف العربية فكيف يمكن أن نقبله كأستاذ في الجامعة!»، وبالتالي فعودتي إلى التعليم الثانوي في الجزائر كانت تعني أني سأجد نفسي مدرساً لشباب صغار متخرجين من جامعة الزيتونة(3). فهل يعقل ذلك؟ إنهم لا يعرفون الفرنسية ومستواهم الثقافي منخفض جداً، وبالتالي فعلى الرغم من كل الضغوط التي مورست عليَّ للعودة إلى البلاد قلت بيني وبين نفسي: «الله حماك، وقد أعطاك منصباً في السوربون». قلت ذلك ببعض التهكم بالطبع. ولكن فكرت جدياً بأن عودتي إلى الجزائر تعني مضيعة للوقت من الناحية العلمية وبخاصة بعد كل تلك التوجهات السياسية التي اتخذها قادتها، ولذا بقيت في فرنسا.

سؤال: ولكن إذا كنا قد فهمنا كلامك جيداً فإنك بقيت في فرنسا على ما يبدو لأسباب سلبية أو طمعاً بالمهنة والترفع في المناصب الجامعية...

محمد أركون: هناك سبب آخر دفعني إلى اتخاذ هذا الموقف الشخصي. ينبغي العلم بأن المناقشات الملتهبة التي كانت تدور في مقر اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أفريقيا 115 شارع السان ميشيل وذات الطابع القوموي الإقصائي هي التي كانت حاسمة في قراري، ولكن لم يكن ذلك لأني بربري الأصل وإنما لسبب سياسي قوموي: فمصادفات الولادة لا يمكن أن تصبح ضرورة إجبارية. كان «مصيري» واضحاً لو أنني عدت، فهو التهميش والعزل. والدليل على ذلك ما حصل لمولود معمري من قدر سيء حزين. ومعلوم أنه كان ذا نباهة وثقافة فكرية نادرتين. كان قد أكمل دراساته التحضيرية في واحدة من أرقى ثانويات فرنسا «لوي لوغران» أي لويس الكبير أو لويس الرابع عشر قبل أن ينال شهادة التبريز الفرنسية بكل ألمعية وينخرط في أبحاث أنثروبولوجية ذات قيمة كبيرة في المغرب. ولما عاد إلى الجزائر عام 1962 للتدريس في الثانوية

---

(3) كلية علوم الدين في تونس.

أولاً فالجامعة ثانياً قوبل بموقف عدائي عنيف قبل أن يسحق حرفياً أو جسدياً في عملية تصفية حسابات قذرة. وكنت شاهداً على ذلك الحادث بشكل مباشر. ولكن بشكل خاص، وكما ذكرت سابقاً، فقد اخترت البقاء في الجامعة الفرنسية ومواصلة أبحاثي هناك لأني وجدت نفسي في المكان المناسب أو الأنسب لذلك. . . أقول ذلك على الرغم من إلحاح أستاذ آخر عليّ لكي أعود. وهو ريجيس بلاشير. لماذا؟ لأنه كان يريد تعيين أندريه ميكل مكاني! أما برونشفيغ وكلود كاهين فعلى العكس كانا يلحان عليَّ لكي أبقى، وهكذا وقعت في حيرة من أمري. ونظراً إلى عدم قدرتي على حسم القرار فإن برونشفيغ نصحني باستشارة العميد. وهو شخص رائع. وقد رويت له مناقشاتي مع بلاشير ونصيحته لي بالعودة إلى الجزائر. وعلى أثر هذه الزيارة كان التعيين من حظي لا من حظ ميكل. ولكنه عوض عن ذلك وأكثر بعد بضع سنوات عندما أصبح أستاذاً للآداب العربية في الكوليج دو فرانس، وهو منصب أعلى من السوربون. وأخيراً أود الاعتقاد بأن دعم هؤلاء الأصدقاء لتعييني كأستاذ في السوربون هو عبارة عن تقدير لأبحاثي الفكرية.

سؤال: وهذا الخيار الأفضل الذي اتخذته كان متساوقاً مع المناخ الثقافي السائد آنذاك.

محمد أركون: بدون شك. إن خياري الفكري تم تبريره كلياً لاحقاً ليس فقط من قبل الأحداث التي حصلت في الجزائر وإنما أيضاً من خلال أحداث فرنسا ذاتها. ينبغي العلم بأن الجو الثقافي في فرنسا الستينيات كان يغلي غلياناً، كان بديعاً حقاً. . فالمناقشات بل وحتى المعارك الإيبستمولوجية التي جرت حول العلوم الإنسانية والاجتماعية تحلت بكثافة وخصوبة وطاقة إبداعية خلاقة ورائعة تماماً. وقد استفدت من ذلك أعظم استفادة. وهذه المناقشات والمعارك الفكرية ظلت بدون مثيل طيلة القرن العشرين! وقد وجدت نفسي معنياً بشكل مباشر ومنخرطاً في هذه المناقشات والتفسيرات التي دارت حول البنيوية. أقصد المناقشات التي دارت بين ليفي ـ ستروس وفوكو وبول ريكور وفيرنان بروديل

وجاك لو غوف الذي أحب شخصيته «المتفائلة المستمتعة بالحياة» على طريقة رابليه. ولا أريد أن أنسى ذلك الشخص الذي جمع حلقة كاملة من الباحثين حول علم الدلالات السيميائية، أو السيميولوجيا، قصدت: أ. ج. غريماس. التقيت أيضاً ببيار بورديو في باريس وليس في الجزائر، حيث أجرى أبحاثاً ميدانية وأنثروبولوجية مطولة على أرض الواقع. كان رجلاً حاذقاً بارعاً، وودوداً أيضاً. وكل هذه الصفات الهامة كانت مرفقة بهم حقيقي وانخراط فكري قوي جداً. ولكني كنت أغض الطرف عن شيء مزعج موجود لديه كما لدى كثيرين آخرين: هو التزامهم الدوغمائي بالماركسية (وكان هذا الشيء موجوداً أيضاً عند صديقي وأستاذي كلود كاهين مثلاً، هذا من دون أن أنسى مكسيم رودنسون بالطبع). كان التزامهم الماركسي يتزحلق عليَّ كما يتزحلق على ريش البط حتى عندما يكونون عدوانيين. بمعنى آخر لم يكن يؤثر في إطلاقاً، وذلك لأن اهتماماتي الفكرية كانت في مكان آخر. والمحنة المعاشة إبان حرب الجزائر واستقلالها لم يشاطرنا إياها هؤلاء الماركسيون الأمميون. إذ أقول ذلك فإني لا أشكك إطلاقاً بشهامتهم النضالية ولا بكرمهم الحاتمي ولا بتضامنهم القوي مع الشعوب المستعمرة. ولكنهم كانوا يميلون إلى تفسير كل شيء عبر مفتاح واحد جاهز سلفاً. والمناقشة الحامية التي دارت بين الماركسية والبنيوية لم تستهوني ولم تسترع اهتمامي أيضاً (وهي المناقشة التي أشعلها لوسيان سيباغ في تونس).

سؤال: في الواقع أنت مؤرخ بالأحرى، أي مؤرخ للفكر. أليس كذلك؟

محمد أركون: هنا أيضاً سوف أجيب: ربما.. في البداية كان من المفترض بحسب عنوان شهادتي أن أكون مختصاً باللغة والآداب العربية! ولكن السؤال الأساس بالنسبة إلي كان هو الآتي: «كيف يمكن أن نكتب تاريخ الأدب أو نصوص الفكر»؟ بأي وسائل وبأي مناهج ينبغي أن ندرس ذلك؟ «موضوعي» كان يخص «التاريخ الإسلامي»، بل وحتى الإسلاميات المطبقة أو التطبيقية. أقصد بهذا المصطلح أن الباحث العلمي يترك عندئذٍ أرضية التبحر الأكاديمي الفيلولوجي النظري لكي يدخل في «صميم الموضوع» وبشكل عملي يخص

مشاكل الحاضر الملتهبة للبلدان الإسلامية. وكان تدريسي يستلهم أعمال كل المفكرين الكبار الذين ذكرتهم بالإضافة إلى آخرين عديدين لم أذكرهم. لقد وجدت نفسي منخرطاً في عالم بأسره من الأبحاث الابتكارية الشديدة الجدة التي غيرت رؤياي عن «العروبة» والإسلام. ينبغي الاعتراف بأن فيرنان بروديل أثر فيَّ كثيراً في تلك الفترة بالذات. لقد أثر فيَّ كصاحب خلاصات معرفية ورؤى إنسانية أكثر مما أثر فيَّ كباحث متبحر أو أكاديمي. وهي خلاصات ورؤى قادرة على بلورة مشروع سياسي واسع (يضاف إلى ذلك أن اهتمامه بالبحر الأبيض المتوسط أسهم في إعجابي وتأثري به). وقد تأثرت بالفلاسفة أيضاً وبخاصة ببول ريكور (أذكّر هنا بالمناقشة العميقة والخصبة التي جرت بينه وبين كلود ليفي ستروس والعلوم الإنسانية عام 1963 على صفحات مجلة **إسبري** أي الروح أو الفكر). وكذلك تأثرت بنقد جاك دريدا للتراث الميتافيزيقى إبان السبعينيات. كل ذلك لم يكن غريباً عليَّ، كل ذلك كان يدخل في دائرة اهتماماتي. في نهاية المطاف لقد كنت «ابن» كل هذا الغليان الثقافي الفرنسي وكل ذلك الاشتعال الإيبستمولوجي للساحة الباريسية. وقد وجدت نفسي منخرطاً مع هذه الكوكبة اللامعة والعديدة من المفكرين. ويا لها من صحبة رائعة وطيبة! وكالعديد من ممثلي هذه «المدرسة الفكرية الفرنسية» فقد تلقيت الدعوات المتلاحقة للتدريس أو لإلقاء المحاضرات في العديد من الجامعات الأوروبية والأميركية المنبهرة بكل هذا الغليان الثقافي لهذا «الاستثناء الفرنسي» الجديد. وقد حصل ذلك قبل ثورة 68 الطلابية والعمالية الشهيرة، ثم استمر طيلة العقد اللاحق، بل وحتى في ما بعده.

سؤال: في تلك الفترة كان الدور المعرفي الذي لعبه ميشيل فوكو حاسماً. وأنت نفسك تتحدث عن القطيعات «الإيبستمولوجية».

محمد أركون: نعم. إن إحدى المتغيرات الأكثر أهمية في تطوري الفكري يعود الفضل فيها إلى ميشيل فوكو، أي إلى القطيعة التي أحدثها في مقاربته الإيبستمولوجية لتاريخ الفكر. وأقصد هنا بالدرجة الأولى ذلك التمييز الذي أقامه

بين تاريخ الأفكار أو تاريخ الفكر من جهة، وتاريخ أنظمة الفكر أو بالأحرى تاريخ الإبيستميه الذي يقبع خلف أنظمة الفكر الظاهرية من جهة أخرى. حتى ذلك الوقت كنت أمارس كتابة تاريخ الأفكار في ما يخص الإسلام على الطريقة التقليدية القديمة. ولكن بعد أن تعرفت إلى فكر ميشيل فوكو أصبحت أمارسه بطريقة أخرى أكثر عمقاً وأهمية وجدة. وعندئذٍ اكتشفت أن كتابة «تاريخ الفكر الإسلامي» كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي غير كافية أبداً. وحدها المقاربة الأكثر منهجية والأكثر إبيستمولوجية، أقصد المقاربة التي تشمل نظام المعارف الإسلامية كلها، تتيح لنا أن نفهم الفكر الإسلامي جيداً. وحدها هذه المنهجية تتيح لنا مثلاً أن نفهم لماذا بعد الاستقلال، فإن الإطار التشريعي الذي يبدو ظاهرياً مُعلمناً هو في الواقع مسيَّر تحتياً وفي العمق من قبل القرآن. إنه يمارس فعله طبقاً لبنى عميقة متأثرة بالتشريع القرآني والإسلامي التقليدي، وبالتالي فمنهجية فوكو تجعلك تفهم الأشياء بشكل أفضل وأعمق من المنهجية السطحية للاستشراق الكلاسيكي التي تعود إلى القرن التاسع عشر.

سؤال: في ما بعد رحت تتحدث أيضاً عن ضرورة «تفكيك العقل القرآني». ما الذي تقصده بذلك؟

محمد أركون: منذ حوالي عشرين سنة نشهد نوعاً من الانغلاق العقلي ورفضاً للثورات الفكرية الإبداعية الخلاقة. أقول ذلك وأنا أتحدث عن ساحة الدراسات الإسلامية في فرنسا، بل إننا أصبحنا بعيدين أو متخلفين عن القواعد المنهجية التي كانت تلهم أستاذي ومعلمي كلود كاهين. وهي القواعد التي تتلخص بالمصطلحات الثلاثة الآتية: الانتهاك، فالزحزحة، فالتجاوز والتخطي. كان يقول لنا: إذا لم تنتهكوا المعرفة القديمة عن موضوع ما فإنكم لن تستطيعوا زحزحة الإشكالية نحو آفاق أكثر اتساعاً. لنضرب على ذلك مثلاً عملياً لكي لا يظل كلامنا عبارة عن تجريد في الفراغ. في ما يخص مسألة الإسلام مثلاً، فإن الانتهاك يعني الخروج من إطاره الديني المحض، وفتحه على الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. إنه يعني تفسير تراث الإسلام بواسطة علوم أخرى غير

التراث الديني فقط. بهذه الطريقة، وبها وحدها، يمكن أن نزحزح الإسلام عن قاعدته التقليدية، أو قاعدة يقينياته المطلقة، نحو أنثروبولوجيا دينية مقارنة أكثر اتساعاً وانفتاحاً. ولكن، للمفارقة، كلود كاهين كان ماركسياً، الشيء الذي كان يحصر أفقه المعرفي داخل إطار ضيق شديد الخصوصية أو المحدودية. ولذا فإن فكره كان مهدداً بأن يتحول هو نفسه إلى نوع من النزعة السكولائية الجامدة التي يريد إخراجنا منها أو التحرر منها. من هنا الطابع التناقضي لموقفه. أما فوكو فقد مارس انتهاكاً أكثر اتساعاً للمنهجية القديمة. وقد فعل ذلك بواسطة نوع من المنهجية التاريخية- المتعالية التي تقلب تقريباً بشكل كليٍّ المنظورات القديمة لعلم التاريخ، بل وتنتهك حتى يقينيات العقل التاريخي نفسه. في ما يخص الإسلام فإنه من الضروري أن نفكك كما ورد في سؤالكم «العقل القرآني»، أي أن نكشف عن النظام الفكري المخبوء العميق الذي يربض تحته أو وراءه، كما وينبغي أن نكشف عن مسلماته البنيوية الأساسية. وهذا يتطلب تحقيقه منَّا أن نعرف كيف نقرأ مجريات كتابة غير مرئية. هذا يتطلب منَّا أن نحل طلاسم ورموز «الخطاب القرآني». وهذا الخطاب القرآني على عكس ما تتوهمون لا يتطابق مع نص السور الذي نجده أمام أعيننا والتي نتلوها تعبداً. كما ويتطابق بشكل أقل مع الخطاب الواضح الشفاف للتراث التفسيري الموروث! أقصد تفاسير القرآن التقليدية الموروثة على مدار الأجيال. ينبغي العلم بأنه تحت النص القرآني الظاهري «يجري» «نص» آخر، ونوابض هذا الخطاب فعالة وشغّالة. إذا لم نقم بهذا التمييز بين النص السطحي الظاهري والنص العميق الداخلي فإننا لن ننتهك أي شيء من الناحية المعرفية ولن نزحزح أي شيء عن مواقعه التقليدية ولن نجدد فهمنا للقرآن. على هذا النحو يمكننا بل وينبغي علينا أن ندرس أنظمة الفكر المتعالية- التاريخية. في مجال التاريخ ما عاد بالإمكان أن نكتفي بكتابة تاريخ الفكر بشكل سطحي متسلسل خطي كما كنا نفعل سابقاً. لم يعد بالإمكان أن نسرد «الوقائع» وراء بعضها كما يفعل الاستشراق التقليدي، ولم تعد المقاربة الفيلولوجية للغة كافية.

سؤال: كيف تفسر انطلاقاً من هذه المقدمات المنطقية أو المنهجية سبب «الانحطاط» السريع للعالم الإسلامي؟

محمد أركون: هنا ألتقي بالأحرى بحدس للمستشرق غوستاف فون غرونباوم. وهو أحد الاختصاصيين النمساويين بتاريخ الإسلام. وكان قد دعاني في الماضي إلى فيينا. وقد انتهيت للتو من قراءة كتابه عن **الإسلام الحديث**[4]، وهو عبارة عن سلسلة مقالات مجموعة بين دفتي كتاب. للرد على سؤالكم ينبغي أن نتفق على التحقيب الإبيستمولوجي لتاريخ الفكر الإسلامي. بهذا الصدد يمكن أن نتحدث عن وجود نزعة إنسانية للثقافة العربية في الفترة الأولى من تاريخ الإسلام أو ما كان قد دعي «بالعصر الذهبي». ولكن هذه النزعة الإنسانية العربية ليست هي ذاتها النزعة الإنسانية لعصر النهضة الأوروبية كما حصلت في القرن السادس عشر. لماذا؟ لأن التوسع العربي الإسلامي فوّت عليه «اللحظة الرومانية» من عمر الحضارة، أو العنصر اللاتيني الذي ازدهرت داخله الحضارة الغربية، ولكنه بالمقابل لم يجهل التراث اليوناني. هنا أجد نفسي مختلفاً مع أطروحات الباحث الفرنسي سيلفان غوغنهايم الواردة في كتابه عن **أرسطو في جبل السان ميشيل**[5]. لماذا؟ لأنه ينبغي العلم بأنه ما أن وصل الإسلام إلى دمشق حتى وجد نفسه في أرض بيزنطية، سريانية، أي في أرض تسودها العقلية الجماعية المتأثرة بالفكر الإغريقي. وينبغي العلم أيضاً بأن يهود الدياسبورة أنفسهم كانوا يتحدثون اللغة الإغريقية، أو اللهجات المتفرعة عنها أو القريبة منها.

---

(4) Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, Greenwood Press, 1983.

(5) منشورات سوي 2008. العنوان الكامل للكتاب هو الآتي: **أرسطو في جبل السان ميشيل. الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية**. منشورات سوي. باريس. 2008.

Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008.

ولكني أصبحت أتساءل الآن في ما إذا لم يكن الأهم من كل ذلك هو الاحتكاك بالعنصر اللاتيني لا الإغريقي. وهذا الاحتكاك فات على الإسلام أو قل لم يحصل. والحق أنه في أرض الفتوحات الإسلامية كانت هناك آثار بل وأكثر من آثار للإمبراطورية الرومانية، ولكن أياً يكن من أمر فإن هذا «العطاء الروماني» أو «العطاء اللاتيني» لم يُهضم من قبل الثقافة العربية الإسلامية ولم يسترع انتباهها. لم يحصل احتكاك، أو على الأقل احتكاك قوي، بين الطرفين. وانطلاقاً من هذه «الثغرة» أو النقص في التاريخ الإسلامي فإن ما خسرناه أو فوتناه على أنفسنا هو بكل بساطة: القانون الروماني. وهذه الثغرة الناقصة في تاريخنا هي التي أتاحت للقانون الإسلامي -أي الفقه- أن يتشكل وينتشر ويعم. ولكن الفقه الإسلامي شيء آخر مختلف كلياً عن القانون الروماني. أما ما حصل في أوروبا فكان معاكساً لذلك. فبما أن الكنيسة المسيحية حلت محل الإمبراطورية الرومانية فإن الزحزحات الفكرية، وفي نهاية المطاف الثقافية، كانت ضخمة. وعندئذٍ حصل هضم للقانون الروماني داخل القانون الكنسي، ثم بعدئذٍ داخل قوانين الدول الأوروبية العلمانية اللاحقة. وهذا حدث حاسم بكل المقاييس. تطور أوروبا وتخلف العالم الإسلامي له علاقة بهذه النقطة. بالطبع هناك عوامل أخرى للتخلف ولكن هذا العامل لا يستهان به أيضاً. إن التمييز المسيحي بين الشرعية الإلهية العليا والسلطة السياسية التنفيذية ناتج عن ذلك: أي عن دخول القانون الروماني إلى القانون الكنسي المسيحي. أضيف إلى ذلك أن كتابة الإنجيل باللغة اليونانية أدَّت هي الأخرى دوراً هاماً. لماذا؟ لأن المسيحيين وجدوا أنفسهم أمام نص مترجم، وبالتالي فلم تحصل عندهم مشكلة اللغة المقدسة كما حصل مع القرآن واللغة العربية.

سؤال: ولكن على الرغم من ذلك فإن مسائل اللغة والتاريخ والثقافة ليست غائبة عن الساحة الإسلامية؟

محمد أركون: بالطبع لا، ولكن سؤالكم يعيدني إلى انعدام الفكر التاريخي الذي عانت منه أفريقيا الشمالية لحظة الاستقلال (بمعنى أن النقد التاريخي غير

ممارس في بلداننا وغير مطبق على مواضيع محددة ومحصورة بدقة). كان هذا الوضع شيئاً مخيباً للآمال ويدفعك إلى اليأس. كنت قد انخرطت إبان سنوات الستينيات بتونس في بحوث عن «أفريقيا الرومانية»، ولكني اضطررت لاحقاً إلى الاهتمام بشيء آخر والتخلي عن هذا الموضوع على الرغم من أهميته القصوى. والحق أن الخطاب القوموي الإقصائي الذي ساد بعد الاستقلال كان في كل الأحوال سيجعل مستحيلاً إعادة دمج هذه الصفحة التاريخية ضمن المنظور الطويل والواسع للفضاء التاريخي الجغرافي المغاربي وفي ما وراءه للفضاء العربي الإسلامي كله. نقول ذلك على الرغم من أنه ضمن منظور فوكو لكتابة التاريخ فقد كان مهماً جداً إعادة اكتشاف هذه الصفحة المخفية من تاريخنا: قصدت صفحة المرحلة الرومانية.

أضيف إلى ذلك أنه بدءاً من عام 1967 راحت الخيبة تعم، بل وحتى التدهور الثقافي راح يتزايد مع إلحاح الحكم على اعتماد اللغة العربية كلغة وحيدة للتعليم. لقد آلمتني مسيرة الأمور على هذا النحو بشكل متواصل، ولكنهم برروه عن طريق وضع مسؤولية كل ذلك على شماعة الاستعمار الذي حاول محو الهُوية الوطنية للبلاد. وهي حجة مزيفة في الواقع على الأقل هنا في ما يخص هذه النقطة. إنها حجة متهافتة ضمن هذا الجو من السُّعار الهادف إلى تسفيه الفترة السابقة على طول الخط وإنكار مسؤولية النظام عن انهيار الثقافة في البلاد. لقد استخدموا الاستعمار تعلَّة لخلع المشروعية على قراراتهم التعسفية الخاطئة «والمصلحية» أيضاً. المقصود إقناع المخيال الجماعي بصحة قراراتهم ومشروعيتها. وهذه القرارات صادرة كلها عن الحزب- الدولة: أي الدولة وقد أصبحت متماهيةً كلياً مع سياسة حزب واحد هو الحزب الحاكم. وعلى هذا النحو راحوا يضطهدون الجزائريين الذين يكتبون باللغة الفرنسية، بل وحتى كل جزائري يتكلم بالفرنسية. لقد حصل ذلك كما لو أن اللغات البشرية ليست أيضاً الحامل للثقافة والقيم والتصورات من كل الأنواع! لا مانع من إعطاء الأولوية للغة العربية ولكن لا ينبغي أن تكون اللغة الوحيدة، هنا يكمن الخطأ.

سؤال: هل عدت كثيراً إلى الجزائر بعد عام 1962؟

محمد أركون: نعم بالطبع! حتى عام 1992 كان والديَّ الاثنين من الأحياء. وقد عدت غالباً إلى «الوطن» واكتشفت بأم العين وبالتجربة العملية مدى الانحدار الذي حصل بسبب هذه السياسات الخاطئة. ينبغي العلم بأن الجزائر بعد الاستقلال أصبحت ذات لون واحد وفقدت تدريجياً كل الغنى الفكري الناتج عن المواجهة مع الآخر المختلف دينياً أو لغوياً وثقافياً. ولا أقصد بذلك فرنسا فقط وإنما ثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط كلها. وبما أني أنا شخصياً «متعدد اللغات» فإني شعرت بهذه المتغيرات وكأنها بتر وإفقار للشخصية الجزائرية. في قريتي كانوا يتحدثون البربرية، أو إحدى اللهجات البربرية، ثم تعلمنا الفرنسية في المدرسة وكانت لغة تواصل أكثر اتساعاً. وبعدئذٍ تعلمت العربية كما ذكرت سابقاً وعمري عشر سنوات في حانوت البقالة الصغير الذي كان يمتلكه والدي. ثم تعلمت بعدئذٍ العربية المكتوبة أو الفصحى في ثانوية وهران بفضل أستاذ اضطر إلى المغادرة بشكل مفاجئ أثناء السنة الدراسية، ولكني واصلت تعلمها لاحقاً عندما دخلت جامعة الجزائر. ثم تعلمت الإنكليزية وأصبحت أكتب بها وأحاضر. وكل هذا يغني الشخصية، أي شخصية كانت، وبالتالي فلا ينبغي أن نخاف من تعددية اللغات سواء في الجزائر أو غير الجزائر.

الفصل الثالث

سر الاهتمام بعلم التاريخ

سؤال: كنتَ أيضاً مهتماً بعلم الأنثروبولوجيا...

محمد أركون: نعم، بالتأكيد. عندما وصلت إلى باريس تابعت دروس أساتذة مدرسة الدراسات العليا في السوربون أكثر مما تابعت دروس المستشرقين المستعربين. وهناك بالضبط تلقيت تكويني العلمي الحقيقي واكتشفت العلوم الاجتماعية. وعندما عينت معيداً في السوربون عام 1962 أسهمت لاحقاً في كل ذلك الغليان الثقافي الذي شهدته فرنسا آنذاك والذي تحدثت عنه سابقاً. وكان استثنائياً حقاً. لقد كان هائلاً. ليس عندي كلمة أخرى أصفه بها غير هذه الكلمة. ولم تضاهه أي فترة أخرى حتى في سنوات الثمانينيات. وبعد سقوط جدار برلين عام 1989 تراجعت الأمور إلى مستويات عادية لأسباب ذات علاقة مع بعض جوانب المرحلة السابقة بدون شك.

سؤال: هل ساعدتك أعمال كلود ليفي ستروس على فهم بنية القرابة في منطقة القبائل؟

محمد أركون: لا، ليس كلود ليفي ستروس الذي ساعدني. ينبغي العلم بأن الجزائر تشكل جزءاً من العالم المتوسطي البعيد عن اهتمامات ليفي ستروس وأعماله الفكرية. فهو مهتم بشكل أساس بدراسة الشعوب البدائية في البرازيل وأميركا اللاتينية. لقد استفدت منه بشكل أكثر من خلال كتابيه: **الفكر البري**

المتوحش، والمدارات الحزينة، ولكن ما قاله في هذا الكتاب الأخير عن الإسلام يبرهن على جهله فقط. إنه لا يليق بمفكر كبير. نعم إنه لمن المدهش أن نقرأ مثل هذا الكلام السطحي عن الإسلام لدى عالم كبير من حجمه. ولكن في نهاية المطاف له الحق في أن يفكر ما يشاء. بهذا الصدد ينبغي العلم بأن فيرنان بروديل وبيار بورديو وغريماس وفوكو قدموا لي مساعدة فكرية أكبر بكثير مما قدمه لي كلود ليفي ستروس. لكي أعبر عن فكرتي بشكل آخر سوف أقول ما يلي: إن الجزء الإثنوغرافي من أعماله، أي دراساته عن بنية علاقات القرابة، لم يلفت انتباهي ولم يسترع اهتمامي كثيراً. وذلك على العكس من نظرياته الأنثروبولوجية. ولكن هي الأخرى أيضاً مرتبطة بالأرضية الإثنوغرافية حتماً. بمعنى من المعاني وإلى حد ما يمكن القول بأنه ينبغي أن نطبق على مختلف المجتمعات التقليدية دراسة بنى القرابة المناسبة لكل واحدة منها. ولكن هذا الموضوع، ليس فقط لا يدخل في دائرة اختصاصي، وإنما لا أشعر بأي ميل نحوه أو نحو هذا النوع من الدراسات والأبحاث. إنها أبعد ما تكون عن ذوقي. أضيف إلى ذلك -ولكن هذا يعبر حتماً عن رأيي الشخصي- بأن من يهتم بتاريخ الفكر الإسلامي وكذلك الفكر اليهودي والمسيحي بكل ديناميكيته السياسية وأهميته بالنسبة إلى حياة مجتمعاتنا، أقول إن كل من يهتم بذلك، فإن أبحاث كلود ليفي ستروس قليلة الفائدة بالنسبة إليه. أقول ذلك وأنا أفكر بمشكلة الأصولية مثلاً. لا أعتقد أن مؤلفات ليفي ستروس يمكن أن تقدم لنا أي شيء مضيء بخصوص هذا الموضوع. والدليل على ذلك أنه في المقابلة أو المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين بول ريكور على صفحات مجلة **إسبري** فإن بول ريكور طرح عليه وبحق هذا السؤال الهام: «هل فكرت أثناء بحوثك العلمية أن تطبق على المجتمعات التوحيدية المناهج نفسها والأدوات نفسها التي طبقتها على المجتمعات البدائية العتيقة؟» فأجابه: «لا أتجرأ على المغامرة في هذا المجال!» هذا الجواب يعبر عن صراحة أو نزاهة محترمة بحد ذاتها. ولكنه ليس كافياً على الإطلاق. وإنما ينبغي على الباحث أن يخاطر بنفسه ويدخل في غمار هذه المسائل السياسية- الدينية.

سؤال: من الذي أثر فيك في نهاية المطاف؟

محمد أركون: في ما يخص أبحاثي تأثرت أكثر بالأعمال الأولى لبيار بورديو عن الجزائر. ولكن بشكل خاص أشعر بمديونية معرفية كبيرة تجاه علم التاريخ «النقدي الاسترجاعي التأملي» على طريقة فرنان بروديل أو إمانويل لوروا لادوريه أو آخرين عديدين. هذا التاريخ «النقدي التأملي الاستبطاني أو الاسترجاعي الانعكاسي» مضافاً إليه ما قاله بروديل عن البحر الأبيض المتوسط مثلاً كان شيئاً مهماً جداً بالنسبة إلي. لماذا؟ لأنه يعيدنا إلى «مشاكل الماضي»، ويوسع معرفتنا لكي تشمل كل منتجات الروح إذا جاز التعبير. ينبغي العلم بأنه في كل لحظة من لحظات التاريخ تتبلور أنظمة فكرية معينة. توجد هنا ديناميكية مستمرة. يوجد فضول معرفي مغذى دائماً من قبل الشيء الآتي: وهي أن الملكات الكبرى للروح (كالعقل، والخيال، و«المخيلة»، والذاكرة الجماعية، . . .إلخ) كانت دائماً في حالة عمل وتفاعل متبادل، ولكن طبقاً للعصور والسياقات واللغات، مع هيمنة إحدى هذه الملكات على الأخريات في هذه الفترة أو تلك. فأحياناً يهيمن العقل، وأحياناً يهيمن الخيال الخلاق، وفي حالات أخرى تتدخل الذاكرة، وكل هذه الأشياء تفرض سردياتها الخاصة. هذه الديناميكية هي عبارة عن طاقة الروح وهي تشتغل وتمارس فعلها داخل سياقات اجتماعية وتاريخية محددة تماماً.

إن دراسة تاريخ الملكات البشرية ومصير هذه الملكات داخل سياقات تاريخية واجتماعية محسوسة يطرح علينا مشاكل نظرية وعملية ضخمة. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو الآتي: ما هو العامل الأولي أو الذي ينبغي أن يحظى بالأولوية؟ هل هو المادي أو الروحاني؟ ما هو الشيء الذي ينبغي أن يبقى هدفاً دائماً للبحث العلمي؟ ما هو الشيء الذي يفسر لنا تلك الجدلية الكائنة بين ملكات الروح والمجريات الاجتماعية المادية المحسوسة؟ ينبغي العلم بأن العلوم الاجتماعية كانت قد تمركزت حول الجدليات الاجتماعية، ولكن هناك نقطة لم أجد لها جواباً لدى هؤلاء المفكرين الكبار ألا وهي: صيرورة الخيال عبر

التاريخ، أي التحولات التي تطرأ عليه عبر العصور. ولكن المثال الإسلامي جعلني ألمس لمس اليد هذه المسألة.

أعتقد شخصياً أن السبب الذي منع الباحثين من إلقاء النظرة نفسها على هاتين الجدليتين- العقلانية والخيالية- للملكات الفكرية والسياقات التاريخية- الاجتماعية يعود إلى الحقيقة الآتية: وهي أن العقل في أوروبا لم يفقد قط وثبته الصاعدة ولم يشهد لحظات التراجع الكلي ولا حتى توقف الاستراحة المؤقتة. وذلك على عكس ما حصل في عالم الإسلام. وديناميكية العقل الأوروبي هذه على المدى البعيد أصبحت عبارة عن معطى طبيعي غير قابل للنقاش بالنسبة إلى الباحثين! من هنا انعدام الدراسات حول مصير الخيال، أو مصير الذاكرة عبر العصور... وهذا يشكل ثغرة أو نقصاً في معرفة العلوم الاجتماعية! إنه نقص من الأهمية بحيث إنه يدفعني أكثر فأكثر إلى أن أقيم تفريقاً بين «حقوق الروح» والملكات الفكرية المحسوسة، الواقعة في حالة تفاعلية دائمة مع الواقع التاريخي، مع الطوارئ التاريخية، السوسيولوجية. وهذا قد يؤدي إما إلى غلبة العقل، وإما على العكس إلى غلبة الخيال وطغيانه على كل شيء. من سيدافع عن العقل عندما يبلع الخيال كل شيء أو يطغى على كل شيء كما يحصل حالياً في كل المجتمعات الإسلامية التي اختفى فيها العقل أو انقرض؟ هذه هي المسائل التي تهمني الآن، أو بعضها على الأقل. وهذا ما لا يراه إلا القلة من الباحثين العلميين، ولكنه يؤثر بشكل حاسم على كل انخراطي الفكري وإسهامي في البحث العلمي عن تراث الإسلام. وهذا النقص الفكري يزداد وضوحاً بعد الصعود الحديث العهد للعلوم السياسية. تقتضي منا الأمانة الاعتراف بأن هذا الصعود موضوع في خدمة الدول الغربية، في خدمة الأقوياء أو القوى العظمى... ينبغي العلم بأن العلوم السياسية كانت قد أهملت بشكل زائد عن اللزوم مسألة الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي. ولكن مثال المجتمعات الإسلامية يجبرنا على إعادة التنشيط أو التنشيط بكل بساطة لحقوق علم التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا. وذلك في الوقت الذي أصبحت فيه العلوم السياسية السطحية السريعة في طور الهيمنة على البحث العلمي واكتساب الأولوية حتى في ميدان

الكراسي الجامعية. هكذا نلاحظ أن معاهد العلوم السياسية أصبحت المرجعية الكبرى هذا في حين أن أقسام التاريخ في الجامعات تتراجع! لماذا؟ لأن المسؤولين يعتقدون أن الباحثين في أقسام علم التاريخ يروون حكايات لا تنفع شيئاً ولا أحداً.

سؤال: إذاً، أنت تحدد برنامجاً سياسياً للعلوم الاجتماعية؟

محمد أركون: ما أدعوه «بالباحث- المفكر» ينبغي أن يهتم بمصير الروح، وبمجمل الملكات التي تشكل الإنسان وتميزه عن باقي «المخلوقات». يلزمنا أن نبلور فلسفة، أو فلسفة- أنثروبولوجية، ضمن تاريخ يتحمل مسؤولية كلتا الساحتين، أو كلتا الأرضيتين للمعركة الدائرة بين العقل والخيال، بين المخيلة المجنونة والعقل السيد المطاع الذي هو دائماً هنا، مستقراً على عرشه، معطياً الدروس أو مصدراً التعاليم وحاسماً للمشاكل. ينبغي الاعتراف بأن الخيال شيء غير موجود بالنسبة إلى الباحثين المتطرفين في عقلانيتهم، وكذلك المجاز فهو أيضاً غير موجود بالنسبة إليهم. مثلاً، في ما يخص كلام الله، فإنهم يفترضون بأنه ينبغي أن يعبر عن ذاته بواسطة العقل كلياً وحصرياً بدون أن يسمح لنفسه بأن يُعدى ويُقاد من قبل المخيال أو الخيال. أما بالنسبة إلى الذاكرة، فمن سيهتم بالذاكرات الجماعية للبربر مثلاً أو لشعب زمبابوي أو لكثيرين آخرين...؟ من هو الباحث العلمي الذي سيضيع وقته في ذلك؟ نقول ذلك على الرغم من أن هذه الذاكرة مسحوقة ومطموسة اليوم، وبالتالي فكان ينبغي أن تحظى هذه الذاكرة الجماعية ببعض التقدير لأنها مضطهدة ومسحوقة. كان ينبغي أن يهتم بها الباحثون العلميون ويطرحون الأسئلة الآتية: كيف سُحقت؟ لماذا سُحقت؟ كيف تعيش في ظل السحق ومحاولات القتل والطمس؟ لكي يفهم القارئ ما أقول يكفي أن يشاهد برامج كانال ألجيري (قناة الجزائر) التي تهمل كلياً البعد الأمازيغي للجزائر. عندئذٍ يدرك إلى أي مدى أصبحت فيه الأشياء لا تُطاق ولا تُحتمل. مصطلح «ما لا يطاق» أو «ما لا يحتمل» كنت قد استعرته من الفيلسوف بول ريكور. إني مدين له به، فقد سمعته خارجاً من فمه في إحدى المحاضرات

باليونيسكو. لا ينفكون يتحدثون عن التسامح هنا أي في عالم الغرب، والتعصب هناك أي في عالم الإسلام، ولكن لا أحد يرى أن ما لا يطاق ولا يحتمل موجود في كل مكان. إنه منتصر ومنتشر في كل المجتمعات البشرية.

سؤال: إذاً، فما لا يُطاق هو الذي يطرح المشكلة الحقيقية أو ينبغي أن يطرحها.

محمد أركون: بدون شك. من هنا ينبغي أن ننطلق. ولكني لم أسمع قط هذه الكلمة مكتوبة أو ملفوظة من خلال أي بحث من البحوث الملقاة في الجامعة.

سؤال: هل تعرفت إلى بول ريكور شخصياً؟

محمد أركون: نعم تعرفت إليه منذ الخمسينيات في مدينة ستراسبورغ الفرنسية. كان إنساناً لذيذاً، ناعماً، ذكياً... وقد حصلت بيننا صداقة حقيقية مع الكثير من الود والتلاقي الفكري طيلة تلك السنوات. وينبغي علي القول بأني عرفت الشيء نفسه مع بيار بورديو بعد بضع سنوات من ذلك التاريخ.

سؤال: هل يمكن أن تتحدث لنا عن أبحاثك في أثناء تلك الفترة الباريسية الأولى؟

محمد أركون: كنت قد حضّرت في جامعة الجزائر شهادة الدراسات العليا تحت إشراف أستاذ آخر هو «جان لو سيرف». وكان إنساناً ناعماً جداً ومرهفاً جداً من الناحية الفكرية، ولكنه لم يكن أستاذاً مثبتاً أو ذا كرسي. كان المحرك الأول أو المتنفذ الأكبر في المعهد هو هنري بيريز. وهو في الأصل معلم ابتدائي ولكنه توصل إلى الجامعة بعد أن ناقش أطروحة ما. وهو بروفيسور بلا أي منهجية تربوية، ولا أي انفتاح فكري. كان مجرد شخص إداري فج وبدائي. وقد كرهته واحتقرته، ولكن لا يهمّ. لنمر على ذلك مرور الكرام. الواقع أن شخصاً من هذا النوع لا يستحق الذكر أكثر من ذلك. ولكن بصفته سكرتيراً لمعهد

الدراسات الشرقية ومفتشاً عاماً فإنه رفض أن أذهب إلى باريس لكي أحضر شهادة التبريز. وكانت تلك فترة صعبة جداً ومقلقة فعلاً من حياتي لأني لم أكن أستطيع الاستمرار في الجزائر ولا كنت راغباً في ذلك بشكل خاص. كانت الشهادة الجامعية التي نلتها عام 1953-1954 تحمل العنوان الآتي: «الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين». وقد سببت لي بعض المشاكل. لا أخترع ذلك بشكل استرجاعي الآن وبعد حصول الأحداث بسنوات طويلة... وإنما هذه هي الحقيقة. سوف أوضح ذلك قائلاً: طه حسين هو الكاتب المصري الكبير الذي ولد أعمى كما هو معلوم. وقد خلعوا عليه لقب: «عميد الأدب العربي»، وقد مات عام 1973. لقد كان يمثل إحدى شخصيات النهضة الكبار: أي الحركة الإصلاحية للإسلام. ومعلوم أن هذه النهضة ظهرت في القرن التاسع عشر واستمرت حتى عام 1940 تقريباً. ويمكن القول بأن طه حسين كان ضحية التجليات الأولى لما ندعوه الآن بالحركة الإسلاموية أو الأصولية (معلوم أن حركة الإخوان المسلمين ظهرت في مصر عام 1928). فقد هاجموه بشدة بعد ظهور كتابه عن **الشعر الجاهلي**. ولكن على الرغم من عقلانيته وتنوره إلا أنه كان لا يزال يعالج في كتابه الكبير **الأيام** (1929) الأدب ما قبل الإسلامي بطريقة أسطورية جداً. نقول ذلك على الرغم من أنه شرع في أطروحته عن ابن خلدون في السوربون بتطبيق المنهجية الفيلولوجية على التراث. وهي منهجية كان يدرسها آنذاك غوستاف لانسون. ولما كنت قد سمعت سابقاً بلانسون وبالنقد الأدبي في فرنسا فقد كنت أمتلك الأسلحة العلمية الضرورية لقراءة طه حسين بطريقة نقدية عبر ما كان هو نفسه قد تعلمه عندما كان يحضّر أطروحته.

سؤال: إذاً، فكانت مذكرتك في جامعة الجزائر ذات طابع أدبي بالأحرى؟

محمد أركون: نعم، كنت مسجلاً في معهد الدراسات الشرقية حيث كان يدرس العديد من الأساتذة ومن بينهم هنري بيريز المشؤوم هذا. وكان ذلك يتم ضمن إطار «الدراسات العربية». ولكني لم أتلق هناك إلا معرفة نحوية أو لغوية بالعربية ولا شيء أكثر من ذلك. أما البحث العلمي عن العالم الإسلامي من

خلال علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، فلم يكن له أي وجود، وبالتالي فقد كانت هناك عواقب وخيمة لمن يعتمد الفكر النقدي الحر في دراساته وبحوثه. والدليل على ذلك ما حصل لي شخصياً. وقد دعيت من قبل اتحاد الطلاب الجزائريين لإلقاء محاضرة عن طه حسين في «بيت الطلبة». وقد استعرضت فيها نتائج بحوثي من أجل التخرج ونيل شهادتي، حيث انتقدت إلى حد ما طه حسين من وجهة نظر علمية. فهاجوا في وجهي وتلقيت ردود فعل عنيفة. راحوا يقولون: «ماذا؟ ألا يعجبه طه حسين؟ لم ينقصنا إلا ذلك! ويتجرأ على القول بأنه ليس مثقفاً كبيراً، أو ليس هذا ولا ذاك؟». بالطبع أنا لم أقل الأمور على هذا النحو. وإنما فقط بينت بأن طه حسين يعاني من بعض الضعف من وجهة نظر المنهج التاريخي عندما درس موضوعاً يوجه كل تاريخ الإسلام السياسي والعالم الإسلامي. ولكن حتى هذا النقد المخفف كان مرفوضاً من قبل الطلبة. لماذا؟ لأن الخطاب القوموي المتشدد كان يجتاح بأضراره وسلبياته جمهور الطلبة. لم تكن ردود فعل الطلبة ذات طبيعة علمية وإنما ذات طبيعة أيديولوجية. لم يحاولوا مثلاً أن يفهموا بطريقة نقدية تاريخ الحركة الإصلاحية لعصر النهضة العربية، وإنما تصرفوا بطريقة تؤدي إلى تقوية صورة الجزائر المناضلة من أجل استقلالها، وبالتالي ففي مثل هذا الجو لا ينبغي على أحد أن يقول أي كلمة تخفض من قيمة القادة الفكريين الكبار للعالم العربي. الوقت ليس للعلم والبحث الفكري الحر وإنما للأيديولوجيا التعبوية النضالية.

كنت إذاً قد اخترت هذه الشخصية الفكرية الكبرى لأني أردت التعمق في أعمال رجل متدرب على العلوم النقدية الحديثة وراغب في دراسة الأصول الثقافية للعالم العربي. من المعلوم أن النظرة التي نلقيها على المثقفين حاسمة، وبالتالي فينبغي علينا أن نشرع أيضاً بكتابة التاريخ النقدي لما يدعوه العرب **بالنهضة**. ومثل هذا العمل يشكل جزءاً من نقد العقل الإسلامي، فالنهضة ليست كاملة ولا معصومة وإنما تعاني من نواقص عديدة كأي حركة فكرية كبرى.

سؤال: أين سجلت نفسك في باريس عندما وصلت إلى فرنسا قادماً من الجزائر؟

محمد أركون: سجلت في معهد الدراسات الإسلامية في السوربون. ومعلوم أنه كان قد أنشئ عام 1945، أي بعد الحرب العالمية الثانية، من قبل مؤرخ يدعى «إيفاريست ليفي بروفنسال». وكان أيضاً أول أستاذ يشغل «كرسي الدراسات الإسلامية» في هذه الجامعة.

سؤال: أثناء اندلاع النضال من أجل الاستقلال كيف كانت ردود فعلك؟ ما هي آراؤك عندئذٍ؟

محمد أركون: بعد مقتل معلم ابتدائي وزوجته في منطقة الأوراس عام 1946 صعقنا أنا وعائلتي بالحدث كبقية الجزائريين... واعتقدنا أنها عبارة عن جريمة دنيئة من أجل السرقة أو ما أشبه. وذلك لأننا كنا نحترم المؤسسات بالطبع. وللمفارقة فلهذا السبب اعتقدنا أنها ليست «خطيرة» على الرغم من بشاعة الجريمة. لم نكن بالفعل قد سمعنا حتى ذلك الوقت باسم ذلك الحزب أو الحركة السياسية التي سوف تحتل بسرعة واجهة الأحداث لاحقاً: أي جبهة التحرير الوطني. وهي حركة تشتغل تحت الأرض وكانت قد تشكلت بشكل سري. وبعدئذٍ شهدنا الحوادث العنيفة تتكرر وعندئذٍ فهمنا أن جبهة التحرير الوطني هي شيء موجود حقاً، إنها حركة عميقة أو صادرة من الأعماق، ومهيأة لخوض الصراع، وإنها سوف تذهب في النضال إلى مداه الأخير. كنت قد ذكرت سابقاً بأننا في تلك القرية الجبلية لم نكن نرى النظام الاستعماري بشكل محسوس، بل وكنا نرى بشكل خاص جوانبه الإيجابية. وهذا الكلام أصر عليه لأني سأكذب لو قلت عكسه، ولكن ينبغي العلم بأني تعذبت وعانيت من الاستعمار، من جوانبه الكريهة، وبخاصة عندما ذهبت إلى الثانوية في وهران كطالب داخلي. لقد كانوا يعاملوننا بشكل منبوذ وكأننا مصابون بالطاعون لأننا بحسب زعمهم «لا نأكل ما يأكله الآخرون». لقد عانيت من هذه المعاملة

الاحتقارية أيضاً لأننا لم نكن نشكل في هذه الثانوية الكبيرة إلا أقلية صغيرة من الشبيبة ذات الأصول الجزائرية. تخيلوا الوضع: كنا فقط ستة طلاب جزائريين من أصل ألفي طالب داخلي في ثانوية لاموريسييه في وهران! هنا يكمن فشل المشروع الكولونيالي الاستعماري! لقد استطعت خلال بعض الوقت أن أمتلك مساراً شخصياً إيجابياً جداً. وما كان بإمكاني أن أتجاهل هذه المفارقة، هذا التناقض الصارخ في المعاملة بين أبناء البلاد الأصليين من جهة والفرنسيين الأصليين من جهة أخرى، بل وحتى كان هناك اختلاف في المعاملة بيننا وبين اليهود. كانوا يعاملون اليهود بشكل أفضل منا لأنهم كانوا قد حصلوا على الجنسية الفرنسية منذ عام 1870. أقول ذلك على الرغم من أن اليهود كانوا من سكان الجزائر الأصليين مثلنا، وبالتالي فالقول بأني عشت تلك الفترة بصعوبة ونقمة لا يفي بالمراد. ولهذا السبب بدا لنا خيار الاستقلال أو الانفصال عن فرنسا شيئاً مشروعاً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض.

الفصل الرابع

تأثيرات ثقافية وقطيعات نقدية

سؤال: في السوربون كنت تشغل كرسي أستاذ «تاريخ الفكر الإسلامي». هل يمكن أن تتحدث لنا عن مهنتك الجامعية ومراحلها الأساسية؟

محمد أركون: لقد اضطررت إلى المطالبات الملحة والنضال بقوة لكي ينشئوا في الجامعة، أي في السوربون، هذه الكرسي المختصة بتاريخ الفكر الإسلامي. وفي هذا العنوان فإن الشيء الذي يهمني أكثر من سواه أو قبل ما عداه هو كلمة: «تاريخ»، وبالتالي فعلى عكس ما سمعته من أقاويل وإشاعات أحياناً لم أكن أستاذاً في الإسلام أو في الفكر الإسلامي وإنما في علم التاريخ. أنا لست رجل دين. أنا باحث ومؤرخ بالدرجة الأولى. نعم إن كلمة «التاريخ» هنا هي الكلمة المفتاحية الأساسية. إنها القاعدة التي ارتكزت عليها لكي أعدل الطريقة التي درسوا فيها الفكر الإسلامي منذ أقدم العصور وحتى اليوم، وكذلك لكي أتمايز عن «الاستشراق». كما تعلمون فقد نشر إدوارد سعيد في أواخر السبعينيات من القرن الماضي كتاباً بعنوان: **الاستشراق**. وقد أدى ذلك إلى اندلاع مماحكة جدالية عنيفة بخصوص هذا العلم، أي علم الاستشراق. لقد اندلعت هذه المجادلة الصاخبة ضد الطريقة الاستشراقية في فهم ثقافات الشرق وتاريخه عموماً وبالأخص الشرق الأوسط الإسلامي، وفي نهاية المطاف الثقافة العربية الإسلامية بأسرها. وبهذا الخصوص سوف أقول باختصار ما يلي: إدوارد

سعيد يتهم الاستشراق بأنه يمارس العرقية المركزية تحت غطاء العلم، وبالتالي فهو عبارة عن نوع من العنف الذي يمارسه الغرب على الثقافة الشرقية.

لم يعد الباحثون في الجامعة يتحدثون اليوم بشكل رسمي عن «الاستشراق»، وإنما عن العلوم الاجتماعية المطبقة على البلدان والأراضي الإسلامية، وكذلك على المجتمعات الصينية والهندية،. . .إلخ، وبالتالي فقد حذفوا عملياً الكلمة من الوجود. ولكن في ما يخص مدلول «الكلمة» أو موضوعها فإن المناقشات راحت تنبثق أو تشتعل أكثر من مرة تحت أسماء أخرى. ينبغي العلم بأن هذه المناقشة الجدالية الحامية التي دارت حول الاستشراق كان لها تأثير كبير عليَّ أو بالنسبة إلي. وذلك لأنه لزم عليَّ أنا أيضاً أن أتخذ موقفاً وأتموضع تجاهها أو تجاه أطروحاتها بصفتي مؤرخاً محترفاً مختصاً بالفكر العربي الإسلامي.

سؤال: إذا حدثنا: ماذا كان موقفك تجاه أطروحات إدوارد سعيد؟

محمد أركون: كان رد فعلي أولاً: الإعجاب. من المعلوم أن إدوارد سعيد كان يدرس الأدب الإنكليزي في جامعة كولومبيا بنيويورك. وكان ذا موهبة عالية وشخصية فريدة من نوعها. كان فلسطينياً وكانت مواقفه عن فلسطين والسياسة الإسرائيلية دائماً نيّرة ونافذة البصيرة بشكل مدهش. وبالإضافة إلى صداقتنا التي لا تشوبها شائبة كنا نتشاطر أفكاراً كثيرة. . . ولكن كانت هناك بعض الاختلافات أيضاً. وذلك لأنه كان يمكن أن نحب بعضنا بعضاً ونختلف مع بعضنا من دون أن نتخاصم ونتعارك. أقول ذلك وبخاصة عندما تكون العلاقة مع شخص من أمثال إدوارد سعيد، فقد كانت لديه خِصال عديدة تستحق الإعجاب والود.

سؤال: نفهم من كلامك أنك لم تكن متفقاً تماماً مع أفكاره عن الاستشراق.

محمد أركون: لا، ولكني لم أكتب ذلك ولم أنشره قط. لماذا فعلت

ذلك؟ لكي أحمي المودة التي تربطنا الواحد بالآخر. سوف أحاول أن أشرح ذلك الآن للمرة الأولى. ربما كان الاختلاف في وجهات النظر حول هذا الموضوع ناتجاً عن اختلاف تخصصنا العلمي. إدوارد سعيد كما ذكرت سابقاً كان أستاذاً لتاريخ الأدب الإنكليزي. كان «أديباً» بالدرجة الأولى، وبالتالي فالمعارف والبحث العلمي عن الإسلام كدين وثقافة وحضارة، . . . إلخ لم يكن اختصاصه. كان يعلّم شيئاً آخر ويختص بمجال آخر مختلف تماماً. والشيء الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب هو أساساً ملاحظاته كمثقف على ما كان يقال ويكتب في الأدبيات الناطقة بالإنكليزية عن العالم العربي والإسلامي. لم يكن يتقن اللغة الفرنسية ولكنه بالطبع كان قد قرأ ودرّس المؤلفين الفرنسيين. إذاً، فإن مجال الأدب الفرنسي لم يكن غريباً عليه، بل ولا حتى المجال الواسع لآداب البلدان الأخرى. وبصفته فلسطينياً عربياً انتهى به الأمر إلى الاهتمام بالطريقة التي نظر فيها الغربيون عموماً إلى الإسلام والعالم العربي. وقد نتج كتابه وكفاحه عن هذا الاهتمام بالذات.

ولكنه - وهنا أصل إلى نقدي- راح يتجاوز حدود مجاله المعرفي الخاص إذ قال ما قاله في هذا الكتاب. وبما أنه تجاوز صلاحياته المعرفية، وكان جاهلاً أكثر من اللزوم برهانات سياسية أخرى عديدة، فإنه في رأيي أعطى أهمية مفرطة في أحاديتها للحدس الأولي الذي دفعه إلى تأليف كتابه عن علاقة العلماء الغربيين بالشرق[6]. وقد نتج عن ذلك أنه لم ينتبه بما فيه الكفاية إلى الإسهام الضخم الذي قدمه «التبحر الأكاديمي الاستشراقي» إلى دراسة العالم الإسلامي، وبشكل خاص إلى دراسة تاريخ المجتمعات الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن دراسات الباحثين الغربيين أفسحت أيضاً مكاناً واسعاً لعلم الفيلولوجيا، وللتاريخ النقدي والنقد التاريخي للأديان. وكانت الفيلولوجيا مهمة جداً لأنه عن طريقها

---

(6) انظر: إدوارد سعيد: **الاستشراق، الشرق مخلوقاً من قبل الغرب**، منشورات سوي، باريس، 1979 و2004.
Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par L'Occident*, Seuil, 1979 et 2004.

أسهم العلماء المستشرقون في تحقيق نصوص التراث القديمة بطريقة علمية حديثة. وقد قدموا بذلك خدمة جلى للتراث العربي الإسلامي. وقد فعلوا ذلك ضمن خط الفيلولوجيين الإنسانيين الأوروبيين الذين قدموا الخدمة نفسها للتراث المسيحي عن طريق تحقيق النصوص اللاتينية والإغريقية. . .إلخ، وذلك على الطريقة الفيلولوجية. وعلى أثرهم طبق المستشرقون هذه المنهجية الثمينة جداً على النصوص العربية. وهنا لا نملك أن نقول أي شيء عنهم سوى أن نشكرهم جزيل الشكر ونشعر بالمديونية تجاههم! هذه نقطة لم أتراجع عنها قط على الرغم من كل الهجمات التي شنت على الاستشراق والمستشرقين.

أنا أيضاً عندي انتقادات تجاه الغربيين الذين يتحدثون عن الشرق (العربي)، ولا تزال هذه الانتقادات واردة لدي، ولكني أيضاً أشدت، منذ أطروحتي، بعمل (المستشرقين) الغربيين. علاوة على ذلك فإن هذا العمل الفيلولوجي التاريخي الهام والضروري لم ينته، فلا تزال هناك نصوص تراثية أساسية أخرى عديدة تنتظر أن تحقق علمياً أو أن يعاد تحقيقها من جديد! أقول ذلك وأنا أفكر مثلاً بضرورة تحقيق كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**. وفيه يشكل لائحة تتضمن «هرطقات» الفلاسفة. وكنت أنا شخصياً قد اشتغلت عليه سابقاً. . . ينبغي الاعتراف بأن ندرة النصوص العربية المحققة (على الطريقة الغربية الحديثة) هي عبارة عن كارثة! وبالتالي فبدلاً من أن ننتقد المستشرقين كان ينبغي علينا أن نعترف بالخدمات العلمية التي قدموها للتراث. ينبغي أن نعترف أولاً بأن الدراسات الإسلامية، والعربية، والفارسية، والدراسات المتمحورة حول الشرق بشكل عام، كانت قد توسعت لكي تشمل كل جنوب الحوض المتوسطي. وكذلك شملت حتى أفريقيا، وآسيا، وهما قارتان تحتويان على بلدان إسلامية كبيرة وهامة. الاستشراق، على عكس ما قد نتوهم، لم ينحصر بالعالمين العربي والإسلامي. وإنها لفرصة سعيدة للعالمين العربي والإسلامي أن الاستشراق موجود، وإلا فماذا نمتلك نحن غير أبحاثهم؟ أين هي الأبحاث العلمية الجادة عن التراث الإسلامي في اللغة العربية أو الفارسية أو بقية اللغات الإسلامية؟ أقول ذلك وأنا أفكر أيضاً بأول كتاب يطبق المنهجية التاريخية النقدية على النص

القرآني. هذا الشيء لم يحصل بالعربية وإنما بالألمانية. وقد قام به المستعرب الألماني الكبير تيودور نولدكه عام 1859. ولا نمتلك مؤلفات كثيرة أفضل منه منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا... لو أن الباحثين واصلوا العمل في هذا الاتجاه الذي شقه نولدكه لما كنا نجد أنفسنا متأخرين إلى مثل هذا الحد أو ضعيفي الإمكانيات أمام المشاكل التي يطرحها تاريخ القرآن.

سؤال: ولكن ما هو اللوم الذي تأخذه على إدوارد سعيد؟

محمد أركون: آخذ عليه أنه لم يقرأ هذه الأشياء، أو أنها لم تكن تدخل في دائرة اهتماماًته. لماذا؟ لأنه كان مشغولاً بالبواعث السياسية التوسعية للاستشراق قبل أي شيء آخر. وهذا الموقف الذي اتخذه كان مفهوماً تماماً ويستحق الاحترام، ولا أستطيع أن ألومه عليه. فبعض الاستشراق أو أحد جوانب الاستشراق خدم الإدارة الكولونيالية في أثناء التوسعات أو الفتوحات الاستعمارية. هذه حقيقة، ولكن لا يمكن أن نختزل الاستشراق إلى هذا الجانب فقط، وبالتالي فموقفه يطرح مشاكل إبيستمولوجية خطيرة بالنسبة إلى باحث من أمثالي. أقصد الباحث المهتم بتاريخ الفكر الإسلامي، وبفهم ما صار عليه في كل فترة من فترات التاريخ، **بالإبيستميه** العميق الذي يربض تحت الأحداث الظاهرية والفاعلين التاريخيين في كل حقبة، بما يحفظ أو يحرك بشكل لامرئي الخطوط التاريخية السائدة. لكي أقوم بكل ذلك فإني بحاجة ماسة إلى أعمال الفيلولوجيين والمؤرخين المستشرقين أو المستعربين. يمكن لأستاذ الفلسفة الإسلامية أو أستاذ اللاهوت الإسلامي أو أستاذ التاريخ التقليدي لنصوص الإسلام (الحديث النبوي مثلاً) أن يستغني عن المعرفة الفيلولوجية، ولكن ليس أنا.

أضيف إلى ذلك أن هذا العمل الفيلولوجي يهيمن، والحمد لله، على عدد لا بأس به من الباحثين. ولا يزال مستمراً في الهيمنة منذ أعوام 1980-1990. وقد ظهرت أبحاث جديدة مؤخراً جددت الإشكالية وأسهمت في تقدم المعارف الوقائعية الحدثية حول المؤلفين القدامى ونصوصهم أو مخطوطاتهم. أضرب

على ذلك مثلاً ما حصل من تقدم مؤخراً بالنسبة إلى فهمنا لتاريخ الحديث النبوي، فقد ظهر كتاب جميل يتعلق بكيفية التشكل التاريخي لمجموعات الحديث النبوي الشيعية. وهذا الكتاب يهتم بدراسة سوسيولوجيا البحث عن الأحاديث النبوية في الأمصار من أجل جمعها وتدوينها. كما ويهتم بدراسة سوسيولوجيا المدن التي جرت فيها التحريات عن الأحاديث النبوية. وهذه الجوانب المنهجية مهمة لأنها تؤثر في النتيجة الحاصلة في نهاية المطاف. وينبغي تأليف كتب أخرى من هذا النوع بغية تعميق مشاكل الحديث النبوي وتوسيعها. لماذا أقول ذلك؟ لأن الباحثين طيلة أكثر من قرن لم يهتموا إلا بالنص ذاته، أي المتن، وبالإسنادات. وهنا يطرح سؤال نفسه: هل هذه الإسنادات مقبولة إذا ما قمنا ببحث علمي حديث عن التواريخ؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي القيام بعمل ضخم من التحريات منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا بغية تفحص «سلاسل الإسناد هذه» ومدى صحتها التاريخية. ينبغي علينا أن ندرس الطريقة التي جمعت بها، وفي أي لحظة، ومن قبل من، وفي أي منطقة من الحجاز مثلاً. لماذا؟ لأنه هناك تم جمع أول مدونة شيعية كبرى للحديث النبوي. وعندما وصلنا إلى القرن الرابع الهجري وعلمائه كان تراث طويل من النقل قد أصبح موجوداً، ولكنه أصبح موجوداً داخل سياق سوسيولوجي أو اجتماعي مطبوع بالثقافة الإيرانية... إن القيام بمثل هذا البحث عن المصادر الأولى هو شيء غني جداً بحد ذاته.

علاوة على ذلك عندما نلفظ كلمة «الفكر الإسلامي» فكأننا نلفظ كلمة «الفكر المسيحي في القرون الوسطى». وذلك لأن الفكر الإسلامي السائد حالياً لم يتجاوز عقلية تلك العصور. ومعلوم أنه في تلك الفترة القديمة فإن أدوات العمل التي كان يستخدمها اللاهوتيون المسيحيون كانت أرسطوطاليسية، ولكنها في الواقع كانت مستخدمة داخل إطار أفلاطوني وأرسطوطاليسي في آن معاً. ولكن هذا التراث الأفلاطوني-الأرسطوطاليسي كان موجوداً أيضاً بالنسبة إلى الإسلام واليهودية وليس فقط بالنسبة إلى المسيحية. توجد هنا قاعدة تاريخية مشتركة من وجهة نظر أدوات البحث والعمل ومن وجهة نظر بلورة المصطلحات

أو تنظيم الأفكار والعقائد في مفاهيم معقلنة. ولذلك أقول ما يلي: بدلاً من أن ندرس الفلسفة من جهة، وعلم اللاهوت من جهة أخرى، ينبغي علينا بالأحرى أن نبحث عن الإبيستميه العميق المشترك لدى العلوم الدينية والعلوم المدعوة عقلية. والواقع أن هاتين الصيغتين كانتا مستخدمتين طيلة العصور الوسطى الإسلامية (**العلوم الأوائل**، و**العلوم القديمة**). من جهة كان يوجد **الدين**، ومن جهة أخرى كان يوجد **الكلام**، أي **اللوغوس**. لو أتيح لي الأمر شخصياً لتحدثت عن وجود قاعدة أو أرومة مشتركة للفكر الإسلامي واليهودي والمسيحي في الفترة نفسها. ومثل هذا العمل يخلع على «الفكر» تسمية تهمني هي: إنه يكشف عن «قواعد الفكر أو جذوره العميقة». وهذا العمل ليس محصوراً باختصاص واحد وإنما يخترق كل العلوم والاختصاصات.

سؤال: هل يمكن أن تحدثنا عن بدايات أبحاثك عن «الفكر العربي»؟

محمد أركون: نعم. بعد نيلي لشهادة التبريز أردت أن أكرس أطروحة الدكتوراة للممارسات الدينية السائدة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. لماذا؟ لأني كنت قد قرأت أعمال الباحث الفرنسي غابريال لو برا ومجلة **علم اجتماع الأديان** (التي أسسها عام 1956 على ما أعتقد). وقد تابعتها في ما بعد بكل شغف ونهم (وهي تدعى الآن **أرشيفات العلوم الاجتماعية للأديان**). وكانت، تحت تأثير غابريال لو برا، تهتم بشكل خاص بالممارسة الدينية السائدة في فرنسا. كانت ترسم الخرائط المتمايزة، التاريخية القديمة والمعاصرة، للمناطق التي تمارس الدين أو لا تمارسه. وكانت هذه الأبحاث شيئاً مبتكراً وجديداً كلياً آنذاك. كما وكانت تقدم صورة أكثر تعقيداً بكثير عن «فرنسا المتدينة». وقد دفعني ماضيّ الديني الذي أثرته سابقاً إلى القيام بعمل مشابه بالنسبة إلى منطقة القبائل البربرية التي أعرفها جيداً. كما وكان ذلك عبارة عن طريقة معينة للخروج من تلك الصورة السائدة عن الجزائر (وعن المغرب أيضاً) والقائلة بأنها بلد إسلامي بشكل متماثل كلياً أو على سوية ونمط واحد. وهذه الصورة طالما أزعجتني لأنها خاطئة بكل بساطة! كنت أريد أن أدرس نوعية

الدين أو التدين الذي كان لا يزال سائداً في منطقة القبائل في سنوات الأربعينيات- الخمسينيات من القرن الماضي، وبالتالي فقد كان موجوداً حتماً قبل ذلك التاريخ وعلى مدار فترة طويلة جداً. وفي نهاية الأمر يمكن القول بأن هذا النوع من التدين يذكّرنا بلحظة انبثاق الإسلام في مكة. ومعلوم أن مكة والعالم البدوي المحيط بها كانا غاطسين في تدين لا أقول إنه وثني وإنما كان هو دين العرب قبل الإسلام. وهو الدين الذي مزج لاحقاً عقائده وممارساته مع عقائد الإسلام وممارساته. كنت آمل أن أتمكن من استخلاص الممارسات والشعائر والكلمات المستخدمة، باختصار أن أبلور سوسيولوجيا شعائرية دقيقة للإسلام ولأنماط حضوره الثقافي في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر (وفي ما وراءها). وكانت هذه المشكلة تلاحقني وتشغلني منذ سنوات عديدة. مثلاً: كنت أتساءل في ما إذا كانت الصلوات التي يؤديها المسلمون ملفوظة بلغة عربية «محوّرة قبائلياً بشكل كلي» أو فقط متأثرة بالقبائلية؟ في الحالة الثانية فإن هذا يعني أن البربر القبائليين ما كانوا يعرفون ماذا يتلون... إن منطقة كمنطقة القبائل ذات الهوية الخصوصية القوية ولكن المندمجة بالجزائر كلها تمثل مرتعاً خصباً لدراسة من هذا النوع.

ولهذا السبب فقد سجلت نفسي في السوربون تحت إشراف «صديقي - العدو» جاك بيرك. وكان سعيداً بهذا الموضوع الذي اخترته لأطروحة الدكتوراة. وذلك لأنه هو بالذات كان ناقش للتو أطروحته قبل أن يدخل إلى الكوليج دو فرانس. وكنت واحداً من أوائل الطلاب الذين سجلوا أطروحة دكتوراة تحت إشرافه، ولكن ينبغي التذكير بالسياق السياسي السائد آنذاك: ينبغي العلم بأننا كنا عام 1957 أي في عز الحرب الجزائرية. وكان روبير لاكوست قد فرض حالة من الرعب والذعر في منطقة القبائل البربرية، وبالتالي فلم أعد قادراً على إجراء أبحاث ميدانية على أرض الواقع. ما عدت قادراً على الذهاب إلى المنطقة في مثل هذا الجو لكي أجمع المعلومات المحسوسة الضرورية لأطروحتي. ثم مرت سنة 1958 و1959 ولم تهدأ الحالة بل زادت اشتعالاً. وعندئذٍ قال لي أحد أساتذتي المشرفين وهو ريجيس بلاشير: «لا ينبغي أن تنتظر هكذا. إنك تضيع

وقتك. اختر أحد المواضيع التي تستطيع أن تعالجها هنا في باريس من دون أن تضطر للسفر إلى الجزائر. وبعدئذٍ يمكنك أن تفكر في ما إذا كنت لا تزال راغباً في الاشتغال على الممارسات الدينية السائدة في منطقة القبائل».

وقد نفذت كلامه حالاً فاخترت فيلسوفاً فارسياً ينتمي إلى القرن العاشر الميلادي هو مسكويه. اخترته كقاعدة مركزية لأبحاثي. وعندئذٍ وجدت نفسي غاطساً مباشرة في ما يدعى «تاريخ الفكر». وبالفعل فقد أغنتني أطروحتي كثيراً من الناحية الفكرية في ما يخص هذه النقطة. وذلك لأن أعمال ابن مسكويه ناتجة هي أيضاً بطريقة ما عن «تاريخ الفلسفة». فقد كتب **رسالة في تهذيب الأخلاق** (التي ترجمتها إلى الفرنسية وحققتها وطبعتها). وهي مستلهمة من **رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو. كما إنها مستمدة من شرّاح كتاب أرسطو.

إن كتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه يندرج، ولنقل ذلك مرة أخرى، داخل الخط الفلسفي الإغريقي، ولكن بدون أن يتخلى عن المنظور الإسلامي. وهو كتاب فريد من نوعه في العالم الإسلامي حتى في يومنا هذا. ينبغي العلم بأن الأخلاق كموضوع للعلم والبحث الحر المستقل شيء غير موجود في الفكر الإسلامي. أعترف بأني لم أكن أعرف مسكويه جيداً في السابق. أتذكر فقط أنهم أثنوا أمامي مرة على كتابه في علم التاريخ والذي يتخذ العنوان الآتي: **تجارب الأمم**. ينبغي العلم بأن مسكويه كان فارسياً، وقد عاش في بغداد وأصفهان، وكان أميناً للمكتبة لدى وزراء عصره الكبار، وبالتالي فما كان بالإمكان أن أقع على كنز أفضل من هذا الكنز. فقد أتاحت لي هذه البحوث المعمقة عنه إلى اكتشاف «الحركة الإنسانية» أو حركة الأنسنة في الفكر ذي التعبير العربي إبان القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد كانت هذه الأبحاث وموضوعها في حالة انسجام وتساوق مع دراساتي في العلوم الاجتماعية في الفترة نفسها، وكذلك مع دراساتي الفلسفية في السوربون (بالمناسبة لم تكن العلوم الاجتماعية تدعى حتى ذلك الوقت بهذا الاسم). بدءاً من تلك الفترة راح ينبثق توجهي المنهجي والإبيستمولوجي في ما يخص دراسة تاريخ الفكر الإسلامي. وقد

ترسخ هذا التوجه وتبلور أكثر من خلال تحضيري لأطروحة دكتوراة الدولة عن مسكويه. بعد الانتهاء من أطروحتي ومناقشتها رحت أغطس في دراساتي عن القرآن. لماذا؟ لأنه بدا لي أن النص القرآني هو أول ما ينبغي تفحصه في ضوء هذا الإبيستميه الجديد. أقصد بالإبيستميه هنا تلك المعرفة الجديدة التي «تربض في ما وراء معارف السطح الظاهرية». وكذلك تلك التي تقبع في ما وراء التاريخ الوقائعي الحدثي كما هو مسرود في كتب التاريخ الكلاسيكية. كنت قد أوضحت ولخصت معنى استخدامي لمصطلح **الإبيستميه** هذا في كتابي الصغير الصادر عن سلسلة «**زدني علماً**» الفرنسية عن تاريخ **الفكر العربي**. ففيه أستكشف كل أنواع الإبيستميه التي تؤسس الخطابات في فترة الإسلام الكلاسيكي التي ينبغي تمييزها عن فترة تكوين الفكر الإسلامي والممتدة من عام 661 إلى عام 848 تقريباً[7]. خلال هذين القرنين حصل تشكل القانون الإسلامي، والنحو العربي، والعلوم التي راحت شيئاً فشيئاً تؤسس ما يدعى بالعلوم الدينية وتحمّل مسؤوليتها على عاتقها.

سؤال: كيف تعرف هذه الكلمة: الإبيستميه؟

محمد أركون: هذا المصطلح الخصب كان ميشيل فوكو هو الذي بلوره بالطبع. وقد فعل ذلك في كتابه **الكلمات والأشياء** الصادر عام 1966. وقد وجدت فيه مفتاحاً لتحديد أبحاثي الخاصة عن التراث الإسلامي. وهو يعني بشكل من الأشكال نوعاً من الديناميكية اللاواعية، ولكن المشكّلة بنيوياً، للبحث والممارسات الفكرية في لحظة ما من لحظات التاريخ. أخاف أن أبالغ وأقول

---

(7) عام 661 شهد بداية الخلافة الأموية في دمشق. عام 848 شهد تدشين الخليفة المتوكل لسياسته المضادة للمعتزلة، وبالتالي فقد كانت سياسة «محافظة» مضادة للانفتاح الفكري للمأمون (وذلك بالإلحاح مجدداً على عقيدة القرآن غير المخلوق مثلاً). انظر بهذا الصدد كتابي عن: **النزعة الإنسانية والإسلام. معارك فكرية ومقترحات**. منشورات فران. باريس. إعادة طبع. 2010.

Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Vrin, reed. 2010.

بأنه يعبر عن «ديناميكية استكشافية»، وذلك لأن الكلمة أقوى مما يجب في هذا الصدد بل وحتى فيها مغالطة تاريخية في ما يخص فترة تشكيل التراث القرآني.
مثلاً في ما يخص تشكيل *القانون الإسلامي (أو الفقه)* كان يلزم وجود قضاة قادرين على الحكم على مختلف أنواع المشاكل الجديدة المطروحة في مجتمعات لم تكن إسلامية في سورية وإيران والمغرب الكبير، فقد كانت هذه البلدان مسكونة من قبل شعوب لا تعرف الإسلام إطلاقاً قبل الفتوحات. وإنما كانت تعرف تراثات دينية قديمة وقوية الحضور كالتراث المانوي والزرادشتي في إيران، وكالتراثين اليهودي والمسيحي في منطقة الهلال الخصيب أو في المغرب الكبير، وكالتراث «الوثني» في منطقة الحجاز قبل ظهور الإسلام. . . وبالتالي فقد لزم على المسلمين أن يطبقوا فوراً سورة التوبة التي اكتسبت مباشرة نوعاً من تلبية الحاجة الضرورية لتحديد الأحكام الفقهية والمجريات التشريعية الجديدة كلياً، أو للحكم على حالات معينة بدون أن يقع ظلم على الأفراد الغريبين على الإسلام. وهذه الفترة التكوينية الأولى تتميز بما كان قد دعي **بالرأي**، أي الرأي الشخصي للقاضي، وذلك لأن الإدارة القضائية لم تكن قد تشكلت. كان القضاة آنئذٍ يستشيرون بعضهم بعضاً، ويتناقشون، ويتخبطون، وكل واحد منهم يعطي رأيه الشخصي في الحالة المطروحة. من هنا وجود إمكانية للانفتاح الكبير في تلك الفترة الأولية من تاريخ الإسلام لأنه لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت إطار نظري واضح وقاطع ينبغي على الجميع أن يتوجهوا بناء عليه أو على مقياسه.
كان القاضي يعمل أو يمارس وظيفته من خلال الاحتكاك المباشر بالواقع عن طريق الاستماع لشكاوى كلا الطرفين المتخاصمين. التذكير بهذه النقطة شيء مهم جداً، لأن ذلك يفهمنا أن المسلمين كانوا آنئذٍ يقفون أمام كل إمكانيات تشكيل الحكم الفقهي أو التشريعي القضائي.

ولكن الفقهاء سعوا بشكل مبكر إلى تقليص هذه الحرية التي كان يتمتع بها القضاة في الفترة الأولى التكوينية. لماذا؟ لأنهم شعروا بأنها تؤدي إلى بعثرة الفقه والقضاء والأحكام القانونية، الشيء الذي يبعد بسرعة عن المعايير القرآنية أو المصدر القرآني. هناك نص ينتمي إلى القرن الثامن الميلادي يقول بأن

الأحكام القضائية الصادرة عن الكوفة، أو البصرة، أو المدينة، أو القاهرة، متبعثرة أكثر من اللزوم وأنه ينبغي بالتالي بلورة قاعدة معينة لتوحيدها، أي لتوحيد الفقه. وهذا يعني تشكيل قانون إسلامي أو فقه إسلامي (كان ذلك حوالي عام 740 ميلادية). وكنا لا نزال في تلك اللحظة التي يعتبرها المؤرخون بمثابة فترة تشكيل الحديث النبوي، وعلم النحو، وعلم التفسير، وعلم الفقه، هذا بالإضافة إلى أولى المناقشات والتأملات اللاهوتية (علم الكلام). وعندئذٍ في تلك اللحظة بالذات ظهر المذهب المعتزلي الذي كان لا يزال على علاقة بالركيزة الثقافية للفترة السريانية، أي بتلك العقلانية المرتبطة بالفلسفة الإغريقية ولكن مكتوبة باللغة السريانية. وبعدئذٍ راحت اللغة العربية تحل تدريجياً محل اللغة السريانية.

هذا الإبيستميه (أو النظام الفكري) الذي كان في طور التشكل قبل حصول البلورة النهائية الانغلاقية كان موجوداً إذاً على مستويات شديدة التنوع والاختلاف. من هنا الأهمية الكبيرة لتلك الحركة الفلسفية للمعتزلة. ومعلوم أنها ازدهرت إبان الربع الأول من القرن التاسع الميلادي في ظل الخليفة المأمون (833 م.) ثم أخذت تتراجع وتغرب شمسها بدءاً من عام 847 مع وصول الخليفة المتوكل إلى سدة السلطة. لقد شكلت الحركة المعتزلية إحدى اللحظات الكبرى للفكر الإسلامي ذي التعبير العربي. لقد كانت اللحظة التي تشكلت فيها اللغة الفلسفية والفقهية واللاهوتية بالعربية، حالّة بذلك محل السريانية والإغريقية. عندئذٍ ظهرت «بيوت الحكمة»، وهي عبارة عن مؤسسات فكرية (أي مكتبات، وأماكن نقاش، وترجمة، . . .إلخ). وهي التي أتاحت انتشار المفاهيم أو المصطلحات الجديدة. هنا في هذه العملية بالذات يتجذر إبيستميه الفكر الإسلامي الذي كان في طور أن يصبح كلاسيكياً مع الظهور المتدرج للمؤلفات الكبرى المتبلورة في كل هذه العلوم: من لاهوت أو علم كلام، وفلسفة، وعلم نحو، وعلوم طبيعية مختلفة كالطب وسواه، وشعر. . . لماذا أتحدث لكم عن كل ذلك؟ لأن دراسة الفكر الإسلامي ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار هذه البنى الديناميكية اللاواعية أو التحتية الخلفية التي تنعش الإبداعات الظاهرية المرئية في التاريخ.

سؤال: هل درست مجالاً معرفياً معيناً بعد الانتهاء من أطروحتك؟

محمد أركون: كان همي الأول آنذاك أن أدرس كيفية تشكل علم النحو وصناعة المعاجم العربية وذلك بالتعاون مع باحثين آخرين مختصين بعلم النحو. وقد كان الهدف الأساس أن نفهم معنى كلمات اللغة العربية العتيقة في تلك اللحظة الأولية من تشكل التراث العربي الإسلامي. وهي مبادرة ممتازة وضرورية لأنها تساعدنا على فهم لغة القرآن في وقتها، أي من دون أن نسقط عليها معاني الكلمات العربية السائدة اليوم. وهكذا نتحاشى الوقوع في المغالطة التاريخية. ينبغي أن ندرس القرآن من خلال معاني الكلمات العربية في عصره لا من خلال معانيها في عصرنا وإلا فلن نفهمه على حقيقته. وهذا ما يدعوه علماء اللسانيات بالقراءة التزامنية، أي قراءة القرآن من خلال معاني الكلمات بحسب ما كانت سائدة في عصر تشكل النص القرآني. وكنت أيضاً قد بقيت مهتماً بدراسة كيفية تشكل المرجعيات العليا لما سيدعى **بالفقه**، أي القانون الإسلامي. وهنا أنبه إلى الشيء الآتي، وهو: عدم الخلط بين **الفقه** و**الشريعة** كما يحصل عادة. ويبدو أن الشريعة هي التي تشكل اليوم القانون الإسلامي للأسف الشديد، بل ويحاول بعض المسلمين حالياً أن يحذفوا حتى مفهوم «القانون الوضعي» من الوجود لكي لا يبقى في الساحة إلا الشريعة! وهذا فهم خاطئ كلياً لما حصل تاريخياً. إنه تفسير معكوس لحقيقة الأمور. على أي حال فكنت قد ألححت دائماً، في كتابة التاريخ التي حاولت ممارستها، على هذا الطابع الانفتاحي للعلوم الإسلامية المذكورة قبل أن تُغلق عقائدياً لاحقاً. من المعلوم أن «المثقفين» في الأراضي المفتوحة من قبل الإسلام راحوا يعبئون طاقاتهم، أحياناً بدعم السلطة، من أجل اكتساب أدوات معرفية جديدة. لم يكن علماء المسلمين قد انغلقوا على أنفسهم داخل عقيدة دوغمائية نهائية. كانت الأمور لا تزال حرة، مفتوحة، على كافة الاحتمالات. (أستخدم هنا كلمة مثقفين وأنا أعلم أنها لا تصلح لتلك الفترة ولا تنطبق على علماء الإسلام آنذاك، وبالتالي فأنا أرتكب مغالطة تاريخية إذ أخلعها على أناس تلك الفترة القديمة. ولهذا السبب وضعتها بين مزدوجتين).

سؤال: ولكن على الرغم من كل شيء ألم يكن علم الفقه قد هيمن على الساحة؟

محمد أركون: لا، أبداً. نحن كنا لا نزال آنذاك في فترة يشتغل فيها القضاة المشرعون **بحرية** تحت إمرة أولئك الذين دعوا برؤساء المذاهب (والذين لم يكونوا قد أصبحوا هكذا تماماً في تلك اللحظة الأولية المبكرة من تاريخ الإسلام). أقصد بهم أولئك الفقهاء الكبار الذين سيقدمهم التراث على أساس أنهم مشكلون للمذاهب الفقهية: كمالك بن أنس، والشافعي، وابن حنبل، وأبي حنيفة. وقد خلد منهم أربعة، ولكن عددهم آنذاك كان أكبر بكثير. وذلك لأنه في فترة التشكيل الأولى التي درستها شخصياً، كان عمل الفكر يتميز بكثرة الإمكانات المفتوحة أمامه. كان كل واحد في مجاله ينتهج بحثه بكل حرية. إني ألح عن قصد على هذه الفكرة وعدم الاقتصار على رؤساء المذاهب الأربعة المذكورين آنفاً كما يفعل جمهور المسلمين. لماذا أفعل ذلك؟ لكي أذكّر الجميع بأنه كانت توجد تعددية عقائدية للمذاهب في القرنين الثامن والتاسع، ولكن هذه الفترة الانفتاحية التعددية الحرة لم تدم طويلاً، فقد أُغلقت على ذاتها لاحقاً. وعندئذٍ انتقل الفكر الإسلامي إلى إبيستميه آخر هو الإبيستميه السكولائي المدرساني التكراري الاجتراري. وهو الإبيستميه أو النظام الفكري الذي قلص كل هذا العمل التعددي الحر للفترة الماضية إلى مجرد الإرث الذي خلفه لنا مالك والمالكيون في ما يخص المغرب الكبير بطبيعة الحال. فبدلاً من أن يحيلوا على الأقل إلى المذاهب الأربعة (واحتمالاً إلى القرآن) راحوا يكتفون بمرجعية مالك فقط! أي إفقار هذا؟ وعلى هذا النحو انتقلنا من إبيستميه العصر الذهبي إلى إبيستميه عصر الانحطاط.

سؤال: إذاً، فأنت تعتقد بأن رؤساء المذاهب الأربعة هم المسؤولون عن هذا الانغلاق الذي تأسف عليه؟

محمد أركون: لا، لا يوجد سبب واحد للانغلاق والجمود. لا يوجد

عامل واحد أدى إلى هذا المصير المؤسف الذي وصل إليه الإسلام. هناك عوامل متعددة ونحن نجد أنفسنا أمام صيرورة معقدة. ولكن رؤساء المذاهب هم السلطة العقائدية العليا التي فرضت نفسها بشكل كامل وحصري. مثلاً نجد لاحقاً أنه داخل المالكية، والشافعية، والحنبلية، فإن «مفبركي» الفتاوى الشرعية أو القوانين سوف يحيلون إلى رئيس مذهبهم فقط. إذا كان الشيخ المفتي مالكياً فسوف يعتمد على آراء المذهب المالكي فقط، وإذا كان شافعياً سيفعل الشيء نفسه، . . .إلخ. وعلى هذا النحو أصبح الإمام المؤسس للمذهب عبارة عن ذروة عليا للعلم الديني والمشروعية الفقهية. لقد أصبح رمزاً أعلى على المذهب كله. وأصبح المؤمنون يعتقدون أنه فعل كل شيء واخترع كل شيء ولا زائد لمستزيد بعده ولا حاجة للاجتهاد. وكانوا يعتقدون بأنه فعل كل شيء بطريقة صحيحة كلياً إلى درجة أنه لا ينبغي أن نشغل عقولنا بعد الآن ونناقشه. وإنما ينبغي علينا أن نكتفي بالتعليق عليه وشرحه واستخدام ما أنتجه من فتاوى شرعية هو وتلامذته المباشرون. ولم تعد الأجيال التالية من المسلمين تشعر بالحاجة إلى إعادة قراءة القرآن بأنفسهم واستنتاج شيء آخر أكثر جدة وابتكارية مما استنتجه إمام المذهب نفسه. وهذا ما أدى إلى إغلاق باب الاجتهاد: أي إغلاق عملية التأويل والتفسير والتجديد ومسايرة المتغيرات والتطورات. وكلما تقدمنا في الزمن إلى الأمام حصل خلق لحجاب حاجز، لذروة عليا للمرجعية، للمرور الإجباري بأئمة المذاهب، سواء أكان ذلك في مجال علم الكلام اللاهوتي أم في مجال علم النحو والقواعد، أم في مجال الفقه والتفسير. وفي نهاية المطاف ينتهي المسلم بالخضوع إلى إمام واحد في الواقع. . . بالطبع فهؤلاء هم عبارة عن مؤسسين رمزيين. لماذا أقول ذلك؟ لأنه كان يوجد قبل مالك وبقية أئمة المذاهب كل ذلك العمل المنجز داخل الإطار البراغماتي **للرأي**، أي للرأي الشخصي الحر. عندما ألفظ مصطلح «الأئمة الرموز»، أو الأئمة الكبار، أو أئمة المذاهب الكبرى، فإني أريد التأكيد أيضاً على قبول الجميع بالأمر الواقع الآتي: وهو أنه بعد مالك بدا العمل للجميع وكأنه منجزٌ كلياً وناجز ولا حاجة لأي شيء آخر، وبالتالي فينبغي منذ الآن فصاعداً أن يمر المؤمن أو المسلم من خلالهم بشكل

ضروري أو إجباري. بمعنى آخر، ينبغي عليه المرور من خلال عملية الإغلاق النهائية والدوغمائية العقائدية التي يمثلونها.

سؤال: ما هي الترجمة العملية لهذه الصيرورة؟

محمد أركون: عملياً هذا يعني أنه منذ تلك اللحظة فإن المسلمين سوف يحيلون بشكل أقل فأقل إلى القرآن (حتى ولو بقي بعضهم بالطبع يستمرون في الإحالة إليه، ولكنهم سوف يصبحون ثانويين). وفي ما بعد بفترة، أي بدءاً من القرنين الثالث عشر - الرابع عشر فإنهم لن يحيلوا حتى إلى الأئمة الكبار أنفسهم، وإنما إلى زعماء الطرق الصوفية. وعلى هذا النحو راح إبيستميه الإسلام - أي باختصار شديد نظام الفكر التحتاني العميق الذي يتحكم به - يتغير كلياً. لقد دخلنا في العصور السكولائية التكرارية الاجترارية أو ما يدعى بعصر الانحطاط. لقد انتهى العصر الذهبي أو عصر الإبداع والابتكار، وابتدأ عصر الاجترار الذي لا يزال مستمراً حتى هذه اللحظة.

في ما يخص هذه الحقبة أصبح واجباً على المسلمين أن يتبعوا **مرجع التقليد**، كما يقول الشيعة (هذا الدور يقوم به الآن «آيات الله الكبار»). أما في الجهة السُّنية فقد فرضت نفسها هيبةُ الفقهاء أو، احتمالاً، هيبة اللاهوتيين المتكلمين. ولكن لن يعود هناك لاهوتيون حقيقيون في حجم الأشعري بعدئذٍ، اللهم إلا قليلاً. (الأشعري نهاية القرن التاسع- بداية القرن العاشر الميلاديين). ومعلوم أن عقيدته كانت قد اعتُمدت في نهاية المطاف من قبل الكثير من المذاهب الفقهية. نقول ذلك على الرغم من أنه وجدت مذاهب أخرى قبل فترة الشافعي، ولكنها نُسيت لاحقاً أو حُذفت وصُفيت كلياً. كان الأشعري معتزلياً تائباً عن مذهب الاعتزال، وكان مضطراً بالضرورة إلى المجادلة معهم، أي مع أصدقائه القدامى الذين انفض عنهم. ثم أصبح أكثر أرثوذوكسية، بل وحتى أصبح حنبلياً، طبقاً للتحول العام الذي أصاب الفقه والمذاهب الفقهية في عصره. وكانت له سلالة لاهوتية، أي أتباع لاحقاً، ولكنها راحت تنطفئ تدريجياً. والإسلام في وقتنا الراهن لم يعد لديه علم لاهوت في حالة مناقشة،

أو خاضع للمناقشة. بمعنى آخر لا يوجد حالياً علم لاهوت جاد في الإسلام.

سؤال: في بعض البلدان تسمع الناس يقولون لك: «نحن جميعاً مالكيون». كيف يمكن أن نفهم عبارة من هذا النوع اليوم؟

محمد أركون: في المذهب المالكي ما عادوا يحيلون حتى إلى مؤسس المذهب في الواقع. ما عاد أحد يقرأ كتاب **الموطأ** لمالك اللّهم إلا نادراً. وإنما أصبحوا يكتفون بقراءة شروحاته أو شروحات الشروحات المتتالية عبر العصور. وعلى أقصى تقدير يقرأون مختصر الشيخ خليل، ولكن حتى هذا أصبح مُتجاوزاً كلياً. وعلى أي حال فليس هو الذي سيقدم لنا التجديد اللاهوتي أو الفكري الذي يتناسب مع الحاجيات المستجدة لمجتمعاتنا المعاصرة في المغرب أو الجزائر أو تونس، هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإننا نلمح وجود قطيعة كاملة في أجوبة (فتاوى) شخص كالمودودي مثلاً بالقياس إلى مالك وسواه. ومعلوم أن المودودي يمارس نوعاً من الأستاذية العقائدية الشخصية على الآخرين. نقول ذلك حتى ولو كان المودودي يذكر عرضاً من وقت إلى آخر مالكاً أو الشافعي. لقد فرض نفسه بنفسه كمرجع شخصي عقائدي أعلى على المسلمين. وهو لا يتحاور كثيراً مع الفقهاء المسلمين في الهند أو الصين، بل إنه لا يتنازل لكي يتحاور حتى مع زملائه السنة من شيوخ العالم العربي. نقول ذلك على الرغم من أنه مر زمن في الماضي كان من الضروري أن يضع العالم الديني نفسه وآراءه في حالة نقاش مع أقرانه. الشافعي مثلاً كان لا يزال يمارس **الاجتهاد** الحي. وكان هذا الاجتهاد الحي يتيح إقامة العلاقة بين الأحاديث والتراثات المتتالية، ولكنه راح يتقلص أكثر فأكثر حتى أصبح مجرد إحالة بغية حل مشكلة قضائية معينة. فإذا لم يجدوا حلاً لها في التفسير الأكثر شيوعاً أو الأكثر حداثة من حيث الزمن يمكن أن يعودوا إلى التفاسير التي تعود إلى عصر الشافعي أو تلامذته، أو إلى مالك وتلامذته... وبالتالي فلا أحد يخرج من الدائرة المغلقة.

سؤال: بعد هذه الفترة المدعوة بفترة «أئمة المذاهب» ألم تعد ترى أي علم يمكن أن ندعوه بعلم اللاهوت في الإسلام؟

محمد أركون: شخصياً لا أرى له من وجود، اللَّهم إذا ما اعتبرنا أنه لكي يكون هناك علم لاهوت ينبغي أن تحصل مناقشات جدالية بين آراء مختلفة في حالة صراع. نضرب عليها مثلاً تلك المناقشة أو المناظرة التي دارت حول المواقف اللاهوتية للماتريدي، أو حول مواقف الأشعري في القرنين التاسع والعاشر والذي ذكر سابقاً. بالنسبة إليَّ لا يوجد سياق لاهوتي إلا عندما تكون هناك مناظرة حرة أو مناقشات بين الأطراف كافة. عندما تنتهي هذه المناقشات، فإن تكرار آراء المذهب نفسه هو الذي يهيمن على الساحة. في ما يخص المغرب الكبير فإن المذهب المهيمن اليوم هو المذهب المالكي وعقلية المالكية، أي تلك الهيبة العليا المُنجز تشكيلها كلياً ونهائياً، والتي هي موثوقة بشكل مطلق من حيث الفتاوى والحلول. وهي حلول معتبرة نهائية لا يمكن تجاوزها، بل وصل الأمر إلى حد أن المالكية قد استُقبلت أو قُبلت من قبل الشيعة في ما يخص كتب الحديث النبوي. كلهم من سنة وشيعة استخلصوا من كتب الحديث هذه القانون المكتسب. وهكذا يتحاشون العودة إلى الهيبة الأولى أو المرجعية الأولى التي تظل رسمياً، بحسب معرفتي، هي القرآن. ينبغي العلم أنه بالنسبة إلى العلوم الدينية وكذلك بالنسبة إلى أصول الفقه، ينبغي بشكل طبيعي، أو نظري، دائماً العودة إلى القرآن بغية التحقق من صحة الحلول أو الفتاوى! ولكنهم يعفون أنفسهم من العودة إلى القرآن لكي ينشغلوا بتكرار ما يقوله الأئمة المؤسسون، أو بالأحرى تلامذتهم أو حتى تلامذة تلامذتهم. إنهم يفعلون ذلك من خلال صيغة مستنفدة كلياً من صيغ الاجتهاد.

سؤال: ألا يفسر خسوف الفكر هذا سبب ظهور رد الفعل الزهدي الصوفي؟

محمد أركون: نعم، لم أتحدث حتى الآن عن قصة الزهد والتصوف في الإسلام. كان ينبغي بالفعل أن أضيف أنه في فترة التكوين الأولى ذاتها، فإن

المتصوف كان حراً في الذهاب إلى أي مكان يريد. لم يكن قد حصل تقنين أو تشريع دوغمائي للإيمان لكي يقول له: «أنت لست متوافقاً مع الإيمان أو الدين إذ تفعل كذا أو كذا». ومن وجهة النظر التاريخية هذا ما يميز راديكالياً الصوفيين الأوائل عمن جاء بعدهم، فقد كانوا شخصيات تقوم برد فعل على ما لا تراه مناسباً ولا تسكت عن الخطأ. كانوا يقرأون القرآن، وأشياء أخرى أيضاً. وكانت لهم مرجعيات فكرية متعددة لا مرجعية واحدة. مثلاً الحلاج، لسبب عائلي أولاً، لم يكن ينحصر بالقرآن، بل وكان يعلن ذلك على رؤوس الأشهاد. كان ذلك، ولأذكّر بهذا مرة أخرى، في الفترة الأولية المبكرة حيث كان النظام العقائدي لا يزال مفتوحاً لم يغلق. نحن نعلم أنه في ما يخص أصول الإسلام فإنهم يتحدثون عن شيئين: **أصول الدين، وأصول الفقه.** ولكن ينبغي العلم بأن نظام الأصول يتمثل أولاً وقبل كل شيء بالقرآن. القرآن هو الأصل الأول لكل شيء في الإسلام. من هنا المشاكل الناتجة عن تفسير القرآن. وعندما نتحدث عن التفسير لا ينبغي أن ننسى أن علم النحو وعلم ألفاظ القرآن أو معجمه اللفظي لم يتشكلا بين عشية وضحاها، وإنما استغرق ذلك بعض الوقت. ولهذا السبب فإني أفهم **الرأي** الشخصي الحر كمرحلة ضرورية ناتجة عن حقيقة أنه لم تكن قد وجدت مرجعية معجمية يمكن أن تضيء المسائل المتعلقة بتفسير القرآن. وأنا شخصياً أفهم الرأي الذي ساد في مرحلة التكوين البدائية على أساس أنه فهم «أولي» لم يتم إخضاعه للمناقشة وإنما هو ناتج عن الرأي الشخصي. علاوة على ذلك فإن علم المعاجم والألفاظ سوف يتوقف أيضاً في لحظة ما لأن الشعراء القدامى أو دواوين الشعر القديمة التي تستخدم اللغة العربية في الفترة القريبة جداً من القرآن، سوف تستخدم تدريجياً معجماً لفظياً آخر، أي المعجم المعتمد منذ الآن فصاعداً، فالعمل المعجمي اللفظي الذي تم في القرنين الأول والثاني للهجرة توقف عملياً في القرن الثالث. لماذا؟ لأنهم في بلاط هارون الرشيد خليفة بغداد في نهاية القرن الثامن الميلادي والمأمون بداية القرن التاسع، فإن الشعر الحديث (شعر ألف ليلة وليلة) كان قد ابتدأ بشكل من الأشكال وراح يستخدم معجماً لفظياً آخر مختلفاً تماماً عن فترة القرآن. وهكذا نلاحظ أن نفاد المعجم اللفظي

القديم وتوقف البحث عنه يفسر عجزنا اليوم عن قراءة القرآن بشكل صحيح: أقصد عن فهمه أو فهم ألفاظه بشكل صحيح ودقيق. فعربية القرآن ليست عربيتنا المعاصرة أو قل بأن معاني كلماته لا تتطابق تماماً مع معاني كلماتنا الحالية. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن استنفاد أو نفاد تشكيل الحديث النبوي أو توليد أحاديث جديدة. وقد حصل ذلك بسبب تتابع الأجيال وراء بعضها. فكلما تكاثرت وتتابعت وابتعدنا عن البدايات الأولى أصبح استخدام سلاسل الإسناد إشكالياً. على هذا النحو حصلت «القطيعات الإبيستمولوجية» داخل الفكر الإسلامي. وللأسف فإنها حصلت في اتجاه التقلص والانغلاق لا في اتجاه الغنى والانفتاح! إن طريقتي في فهمها وكتابة تاريخ الفكر الإسلامي تتم من خلال المنظور الآتي: إن القطيعات الإبيستمولوجية تنطوي على أسئلة معينة من بينها السؤال الآتي: ما الذي كان يحصل في اللحظة نفسها في أوروبا؟ لماذا كانت أوروبا تنفتح فكرياً عندما كنا نحن ننغلق؟ لماذا كانت تتقدم عندما كنا نحن نتأخر؟ هذا هو السؤال الذي يشغلني إلى حد الهوس. وللأسف فلا أحد من الباحثين المعاصرين يشاطرني إياه أو قل قليلين جداً. إن مجرد طرحك لهذا السؤال المركزي يجعلك تغير وجهة النظر أو زاوية الرؤية للأشياء. وعن طريق المقارنة، وعن طريقها وحدها، تستشعر ماذا يحصل في جسدك نفسه، جسدك المنخور بالأمراض من دون أن تدري، أمراض ليس لك أي رغبة في التعرف إليها أو العلم بوجودها. هذا بالضبط ما يحصل للمسلمين اليوم. إن هذا الموقف الفكري النقدي الراديكالي الذي أتبناه غير موجود في تاريخ الفكر الإسلامي. الاستشراق، على الأقل، يقوم بالمقارنات بين التراث الإسلامي والتراث المسيحي، أو بين العالم الأوروبي والعالم العربي، لكي يستنتج بأن هناك مشكلة في الناحية الإسلامية: هناك جمود وتكلس فكري وحياتي، والفكر يموت (أتذكر بهذا الصدد أن أستاذي برونشفيغ قد نظم مؤتمراً علمياً عن «تحنط الفكر والثقافة الإسلاميين»[8]...). نعم نحن المسلمين نعاني من التحنط الفكري والحضاري!

---

(8) الكتاب المشار إليه هنا هو الآتي: **الفترة الكلاسيكية المبدعة والانحطاط الثقافي في** =

هذه حقيقة واقعة. وهذا التحنط ابتدأ منذ القرن الثالث عشر - الرابع عشر الميلادي بعد انتهاء العصر الذهبي وموت الفلسفة. وهذا الإحساس بالتحنط سوف ينفجر بعد وقت طويل على هيئة ردود فعل فوضوية مشوشة ومأساوية عندما تدخل الحركات القوموية الديماغوجية الحديثة إلى الساحة.

سؤال: ولكن كيف تفسر بدايات هذا التحنط؟ متى حصل؟ أليس هذا هو السؤال الذي يجدر طرحه؟

محمد أركون: كنت قد تحدثت عن نظام الفكر الذي شكلوه في بدايات القرون الأولى والمتمثل **بأصول الدين وأصول الفقه**. ينبغي أن تلح بعدئذٍ على أهمية الدور الذي أدّاه الشافعي. وذلك لأنه أدّى دوراً أساسياً من بين كل أولئك الذين أصبحوا أئمة المذاهب اللاهوتية- الفقهية (عندما كان الفقيه يدلي بفتوى معينة فإن علم اللاهوت كان يؤدي دوراً إلزامياً أو قسرياً). ترجع أهمية الشافعي إلى تلك الرسالة الصغيرة- رسالة الأم- التي بلورت منهجية معينة في علم الفقه، وهذه المنهجية سوف تصبح نوعاً من الغلّ المقيد أو الطوق الحديدي... لحسن الحظ فإن الفقهاء الذين كانوا منخرطين جداً في بلورة القانون عرفوا كيف يتجاهلونها. ما نوعية هذا الطوق الحديدي أو الغل الذي يقيد حرية الحركة والتفكير؟ لكي نفهم ذلك ينبغي أن نتوقف عند السياق والظروف. ينبغي العلم بأن البحث عن الحديث النبوي كان قد أصبح فوضوياً، مشوشاً، وأخذ بعضهم يفعلون أي شيء، بما في ذلك اختلاق سلاسل الإسناد عن طريق ترديد المعزوفة الآتي: «عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فلان عن فلان...»، لكي يحتوي هذه الفوضى، ولكن أيضاً لكي يحجم من الحرية المتطرفة الناتجة عن **الرأي**، أي

= **تاريخ الإسلام**. منشورات شانت ميرل. باريس. 1957.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, Chantemerle, 1957.

يحتوي هذا الكتاب على أعمال المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة الإسلامية الذي انعقد في مدينة بوردو الفرنسية بتاريخ 25- 29 يونيه 1956. وقد أشرف على تنظيمه المستشرق روبير برونشفيغ (Robert Brunschvig).

الرأي الشخصي للقاضي، ولكي يوحد الفقه والفتاوى الشرعية الناتجة عن أنواع مختلفة من القرارات الشخصية، فإن الشافعي قرر أنه ينبغي على الفقيه أن يمارس عمله من خلال منهجية مبلورة ومحددة جيداً. وعندئذٍ بلور الشافعي أربعة مبادئ أصولية أو أربعة أصول انطلاقاً من المصادر المقدسة لكي يشكل فكراً تأصيلياً لا أصولياً (هو أنا الذي يقيم هذا التمييز بين تأصيلي وأصولي). نعم ينبغي أن نطرح تساؤلات حول مفهوم «الأساس أو القاعدة» بالقياس إلى مفهوم العقل، كما وينبغي التمييز بين الأصل، والبداية، والقاعدة أو الأساس. المسلمون أيضاً لا يطرحون تساؤلات حول كلمة **أصل**، أي الأصل كبداية لشيء ما يولد ثم ينمو ويتطور، أو الأصل كمنبع أو انطلاق لشيء ما سوف يجري كالماء، أو الجدول، أو النهر، . . . إلخ. ولكن بالعكس إذا تحدثنا عن الأساس فإننا نستخدم عندئذٍ كلمة فلسفية، ذات علاقة بالعقل. هناك عقلان يشتغلان بخصوص الأساس، وسوف يفترقان ويدخلان في حالة صراع، فهناك أساس يرتكز على الاعتقاد الإيماني، وهناك أساس آخر يرتكز على **اللوغوس** المنطقي أو العقلاني.

هناك أولاً العقل الفلسفي الذي تشكل في بدايات الإسلام وأخذ يبدع أعماله الخاصة، أي أعمال العقلانية الفلسفية (المرتبطة بمؤلفات أرسطوطاليس كما يسميه القدماء). وهناك من جهة أخرى الأساس المتعلق بالوحي أو بمعطى الوحي، أو بكلام الله الموحى به (وهذا لا علاقة له بفكر أرسطو). وعن هذا الاختلاف سوف تتولد معركة حاسمة. قلت «معركة» لأنه بدءاً من عام 850 فإن منشّطي هذه المناقشات الفكرية الحامية كانوا قد أصبحوا موجودين بالفعل. وأقصد بهم الجاحظ (مات عام 869)، وابن قتيبة (مات عام 889)، وقد كانا متعاصرين. وقد كتبا كثيراً، وكانت مؤلفاتهما متنوعة: أي تتناول موضوعات وعلوماً مختلفة ولكنها حاضرة في الساحة، ولكن كانت لا تزال عرضة للاحتجاج والرفض آنذاك. ميزة الجاحظ أنه كان متبحراً ضخماً في مختلف العلوم، وقد ولد وكبر في البصرة. وفي تلك المدينة تشكلت الذاكرة الأولى للإسلام. وأما ابن قتيبة فكان يعيش في بغداد التي كانت آنذاك عاصمة خلافة في أوج ازدهارها وجبروتها.

الفصل الخامس

كيف يمكن للمرء أن يصبح مؤرخاً نقدياً للخطاب القرآني؟

سؤال: كيف كانت تربيتك الدينية؟

محمد أركون: في ما يتعلق بالتكوين الديني، وبخاصة في بداية هذا التعليم إبَّان الطفولة، فإنه من المهم جداً أن تضع وجهاً لوجه مؤمنين ينتمون إلى أديان مختلفة ويطرحون الأسئلة على بعضهم. (الآن أصبحوا يتحدثون عن تعليم «الظاهرة الدينية» بشكل مقارن أكثر من تعليم دين واحد بشكل عقائدي تقليدي). وهذا هو الشيء الذي حظيت به في طفولتي الأولى عندما التقيت بالمسيحية، وبشكل أدق المذهب الكاثوليكي (كلمة «مسيحية» غامضة أكثر من اللزوم). لقد التقيت بها في شخص الآباء البيض الذين كانوا موجودين في أفريقيا الشمالية. أذكّر هنا بأنهم عبارة عن أبرشية دينية مؤسسة عام 1892 من قبل الكاردينال لافيجري. وكانت ذات أهداف تبشيرية في قرطاجة. ينبغي العلم بأن قرطاجة كانت أحد معاقل المسيحية في العصور الخوالي وأنها حفظت ذكرى أحد كبار آباء الكنيسة المسيحية: البربري القديس أغسطينوس. إنه لمن المهم بالنسبة إلينا، نحن البربر، أن نعرف أننا «ولدنا»، بالمعنى القوي للكلمة، في هذا المكان الشديد الأهمية بالنسبة إلى الذاكرة التاريخية المسيحية. ولكن الجزائر الرسمية لكي تطمس هذا التاريخ وتجعلنا ننساه راحت تركز بشكل مبالغ فيه على الجانب

الإسلامي من الذاكرة الجماعية الجزائرية وتطمس الجوانب الأخرى أو تهمشها. وكان الهدف هو دفن أو محو تلك الصفحة الثقافية واللغوية والتاريخية والدينية الطويلة من تاريخنا إلى أقصى حد ممكن.

بالنسبة إلي إذا فقد كنت «معرّضاً» لأن أتلقى تأثير المسيحية أو مقدراً لي أن أتعرف إليها بين الثانية عشرة والخامسة عشرة من طفولتي. وقد حصل ذلك في مدرسة يديرها الآباء البيض بالقرب من مدينة تيزي أوزو التي لا تبعد عن قريتي إلا بضع كيلومترات. بالطبع كان ذلك في زمن الاستعمار. بعد الاستقلال لم يعد لهذه المدارس المدارة من قبل رجال دين مسيحيين أي وجود في البلاد. وقد درسونا هناك اللغة اللاتينية وكذلك تاريخ المسيحية. وعندئذٍ عرفت من هو يسوع المسيح. إذا كنت أركز هنا على كلمة «المسيح» ذات الأصل الإغريقي (والتي تعني «المنقذ» أو «المخلص») فذلك لكي أقول بأنهم لم يتحدثوا لنا إطلاقاً عن **يسوع الناصري** ذي الأصل اليهودي، وإنما فقط عن **الشخص الرمزي الكبير** للمسيح.

سؤال: والإسلام؟ ما الدور الذي أدّاه في طفولتك وتربيتك الدينية؟

محمد أركون: كيف حصل لي أن تعرفت إلى **الشخص الرمزي الكبير** لمحمد، النبي؟ كنت قد قرأت القرآن وحفظته عن ظهر قلب مع خالي. كان ذلك في سن الثانية عشرة- الثالثة عشرة. وكان ذلك بمثابة التلقين المسارّي أو الدخول في الدين لأول مرة واعتناقه. هذا التلقين الذي تلقيته جعل النبي ينبثق في وعيي كشخصية رمزية عظمى، تماماً كما يحصل في الجهة المسيحية عندما يركزون على الشخصية الرمزية العظمى ليسوع المسيح، ابن الله، وليس على يسوع الناصري الإنسان العادي. بمعنى آخر فإن ما علموني إياه من المسيحية والإسلام يقتصر على هاتين الشخصيتين الرمزيتين الكبيرتين، أي على الجانب اللاهوتي من هاتين الشخصيتين المؤسستين للدين. مصطلح «الشخصية الرمزية الكبرى» الذي أستخدمه هنا مهم جداً. ينبغي العلم بأن الشخصية الرمزية الكبرى يتم تشكيلها عبر الزمن وتلاحق الأجيال من قبل المؤمنين لكي تصبح المرجعية

المثالية العليا للجميع. أما الشخصية الأولية، أي الإنسان الجسدي والتاريخي، بكل انتماءاته الاجتماعية، وأصوله القرابية، فكل ذلك يمّحي ويختفي لكي لا يبقى في نهاية المطاف إلا الشخصية الرمزية الكبرى. وعلى هذا النحو يتحول الشخص المؤسس من شخص بشري عادي إلى شخصية رمزية أسطورية. وتُطمس عندئذٍ شخصيته الحقيقية الأولية. ولا يعود أحد يتحدث إلا عن الشخصية الأسطورية المركزية الكبرى، المشكلة من قبل الحكايات المثالية والروايات والقصص والمعجزات التي تتحدث عن أعماله وتعاليمه (انظر سيرة ابن إسحاق وابن هشام مثلاً).

سؤال: ولكن كيف عرفت ذلك؟

محمد أركون: بالطبع ما أقوله هنا لم أتعرف إليه إلا لاحقاً بعد أن كبرت وسافرت وتعلمت. لم يحصل ذلك إلا بعد أن امتلكت أدوات التحليل الضرورية لإقامة التمييز بين يسوع الناصري، أي الإنسان التاريخي، ويسوع المسيح الذي هو شخص مقدس رمزي يُتخذ مادة للعبادة والإيمان. وكذلك الأمر في ما يخص التفريق بين محمد كإنسان طبيعي عاش في مكة والمدينة، ومحمد الشخصية الرمزية العظمى، نبي الإسلام. ينبغي العلم بأن الاعتقاد الإيماني مدعوم بالدرجة الأولى من قبل هذه الشخصيات الرمزية الكبرى التي هي بذاتها خلاصة تشكيل لغوي ورمزي. وهو تشكيل صراعي علاوة على هذا، وذلك بغية خلق الإيمان والاعتقاد الديني وزرعه في النفوس. بمعنى آخر فإن الاعتقاد الإيماني هو عبارة عن منتوج اجتماعي يمارس فعله وفعاليته على المؤمنين وورثتهم من خلال الزمن المتطاول. وهو يفرض نفسه من خلال إطار جميل هو إطار «الساحر العجيب» أو البديع الخلاب. على هذا النحو يتشكل الاعتقاد الديني أو الإيماني. ولكن، ولأوضح ذلك فوراً، المؤمنون لا يعترفون بهذا المصطلح الأخير ولا يستخدمونه، أقصد مصطلح الساحر العجيب والبديع الخلاب. وإنما هو فقط حكر على علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين. . .

سؤال: إذاً، فالساحر العجيب أو البديع الخلاب هو عبارة عن مفهوم، أو مقولة فكرية؟

محمد أركون: نعم، ولكن يمكن أن نقول الشيء نفسه عن كلمات أخرى قريبة منه (ككلمة «الإلهي»، أو «الخارق للطبيعة». . .). كنت قد أوضحت ذلك في أبحاثي عن القرآن وقلت ما يلي: إن الساحر العجيب أو البديع الخلاب هو عبارة عن مصطلح أو مقولة نفسانية- أدبية. وهي مستخدمة في القصص للتحدث عن القوى الخارقة للعادة، وعن المعجزات، والحالات الاستثنائية التي تتيح لاحقاً فبركة الشخصيات الرمزية العظمى أو الشخصيات الأسطورية. ونجد هذا الساحر الخلاب في الروايات، كما نجده أيضاً في عمليات تشكيل الاعتقاد الإيماني بشكل عام، فهي لكي تقدم أو تشكل شخصياتها المرجعية الكبرى بحاجة إلى إدخال عنصر الساحر الخلاب في العملية. خذوا بكل بساطة وعلى سبيل المثال شخصية إبراهيم الخليل، أو أبراهام عند اليهود. نلاحظ بعد الاطلاع على القصص التوراتية المذكور فيها اسمه أنه ليس مؤكداً على الإطلاق أنه وجد كشخص حي من لحم ودم، بل إن هذه الاحتمالية ضعيفة أو، ولنقلها بصراحة، غير واردة. ومع ذلك فهو يفرض نفسه على المؤمنين كحقيقة مؤكدة بشكل لا يقبل النقاش. وإياكم ثم إياكم أن تناقشوهم في حقيقة وجوده! وبالتالي فإنه عبارة عن «شخص رمزي أسطوري» تم تشكيله لاحقاً ورُمي في زمن بعيد جداً، مصحوباً بقصص خيالية مختلفة ملصوقة ببعضها، حتى تشكل كلاً متماسكاً يعتقد به جميع المؤمنين بالديانات التوحيدية من يهود ومسيحيين ومسلمين. أما الوضع مع يسوع ومحمد بن عبد الله فهو مختلف ضمن مقياس أننا نجد أنفسنا في فترات مدعوة «بالتاريخية» وذلك على عكس إبراهيم البعيد جداً في أعماق الماضي السحيق، وبالتالي فهناك إجماع على أن هاتين الشخصيتين الرمزيتين الكبيرتين قد وجدتا حقاً من لحم ودم، ولكن أياً يكن من أمر فإنهما تحولتا إلى شخصيتين رمزيتين بشكل بديع رائع أو ساحري خلاب لا تطرح فيه المعجزة أي مشكلة بالنسبة إلى عقلية ذلك الزمان. أقصد بأن عقلية ذلك الزمان كانت تصدق بالمعجزة بكل

سهولة على عكس عقليتنا نحن التي أصبحت علمية أو واقعية بعد ازدهار العلوم الطبيعية. أياً يكن من أمر ففي كلتا الحالتين، المسيحية والإسلامية، راح الساحر الخلاب يغطي على التاريخ الفعلي، أي على الشخصية الحقيقية لكلا الرجلين.

سؤال: إذاً، «فالتاريخ» سيكون هو تاريخ «محمد بن عبد الله»؟

محمد أركون: عندما أذكر اسمه كاملاً هكذا: محمد ابن عبد الله، فإني أكشف بالفعل عن نسبه وأصوله العائلية. إني أحيل إلى أسرته: أي إلى بني هاشم (من قبيلة قريش). وهي العائلة المضادة والمنافسة لبني سفيان داخل قريش في مكة. يمكن لعلوم التاريخ، والاجتماع، والأنثروبولوجيا أن تحاول الكشف عن بنية القرابة التي كانت ترتكز عليها التضامنات الاجتماعية في زمن النبي. ويمكننا أن نقر بأن شخصاً يدعى محمد قد تلفظ في أحد الأيام «بكلامه القرآني الأول» بصفته عضواً في عائلة موجودة أو وجدت حقيقة من الناحية التاريخية. لقد كان أحد الفاعلين التاريخيين والاجتماعيين في فترة معينة من فترات التاريخ. ولكن بالنسبة إلينا فإنه كانت له في نهاية المطاف نوعان من الوظيفة، أو قل بأنه تلفظ بنوعين من الكلام، الأول هو كلام الإنسان «التاريخي» العادي (الذي ضاع إلى حد كبير بالنسبة إلينا ولا يمكننا التوصل إلى معرفته أبداً)، والثاني هو كلام «الشخصية الرمزية العليا والمرجعية الكبرى»، أي كلام النبي الموحى إليه. وهذا الكلام الثاني هو الذي يفرض نفسه فوراً على الجميع، وبخاصة على المؤمنين، من دون أي نقاش، ولكن هذا الكلام الثاني لا تزال بنيته التركيبية أو طريقة صياغته اللغوية مجهولة إلى حد كبير. وحده التفكيك التاريخي والأنثروبولوجي يمكنه أن يوضح لنا آليات هذه البنية اللغوية للخطاب القرآني. يمكن القيام بالشيء نفسه بل وينبغي القيام به بالنسبة إلى أنبياء التوراة بالطبع، أو بالنسبة إلى بوذا وآخرين عديدين من كبار مؤسسي الأديان والعقائد. كل خصوصية علاقتي بالإسلام ومهنتي كمؤرخ تكمن في هذا «التفكيك المزدوج» الذي يحاول أن يوضح الشخصية التاريخية لمحمد من جهة، والشخصية الأسطورية أو الرمزية الكبرى له أيضاً من جهة أخرى.

سؤال: إذاً، فبحسب رأيك ينبغي على المؤرخ الحديث أن يمارس «خطين مزدوجين للبحث»؟

محمد أركون: أنا شخصياً أعتقد أن علم التاريخ «خطر» بطبيعته. بالطبع فإني أمارسه من جهة كما يفعل جاك لوغوف أو فيرنان بروديل الذي تعرفت إليه شخصياً جيداً. ولكن في الوقت ذاته فإني أتحدث عن تاريخ آخر يختلف عن التاريخ الذي يمارسه مؤرخو التاريخ الدنيوي. عندما أسمع كلمة «التاريخ» فإن التاريخ التبجيلي المقدس يتموضع فوراً فوق التاريخ الحقيقي الواقعي. أقصد بذلك أن تاريخ الرجال الكاريزميين أو القديسين والأولياء الصالحين الذين فرضوا أنفسهم داخل إطار مثالي «وضخمت» شخصياتهم أكثر إذا جاز التعبير بواسطة المخيال أو الساحر الخلاب هو الذي يسيطر على جمهور المؤمنين وليس التاريخ الحقيقي الموضوعي كما جرى بالفعل. هؤلاء الرجال العظام لهم أيضاً «تاريخ» لا يستهان به! بمعنى آخر فإن المشكلة لا تكمن فقط في ضرورة التوصل إلى الشخصية التاريخية التي تربض تحت الشخصية الأسطورية المقدسة التي فبركها مخيال المؤمنين على مر الأجيال، وإنما ينبغي أن نتخذ من هذه الشخصية المقدسة الأسطورية مادة لعلم التاريخ، فقد تحولت إلى حقيقة واقعة بعد أن أصبحت تعمر عقول المؤمنين وقلوبهم، وذلك لأنه هي وحدها التي تعني لهم شيئاً ما وليس الشخصية الحقيقية التاريخية.

سؤال: ما الفرق بين الساحر الخلاب والسحر؟

محمد أركون: البديع المدهش أو الساحر الخلاب أكثر اتساعاً من السحر بالمعنى الضيق المتعارف عليه للكلمة. أقصد السحر الذي يتلاعب به الخبراء («كالسحرة المشعوذين» مثلاً). هذا شيء لا يعنيني هنا. أنا أتحدث عن شيء آخر أرقى بكثير ويمثل ظاهرة أنثروبولوجية، أي كونية تشمل الجنس البشري كله على اختلاف أعراقه ولغاته وأديانه. إني أتحدث عن البديع الرائع أو الساحر الخلاب الذي يعمر الخيال وينعشه. وضمن إطار الثقافة الشفهية نلاحظ أن هذا

الساحر الخلاب أو البديع الرائع يكون في متناول الجميع بمن فيهم الأطفال. ذلك أن البالغين والأطفال جميعاً يستطيعون الدخول إلى هذا العالم الوردي، عالم الساحر الخلاب أو البديع المدهش. إن قوته ناتجة عن تشكيل مخيال جماعي جبار. انظر المخيال الجماعي للمؤمنين المسلمين مثلاً، أو المؤمنين المسيحيين الأوروبيين في القرون الوسطى، إنه مزدهر كل الازدهار، هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإننا نلاحظ أن الكتابة الأدبية للساحر الخلاب تؤدي دوراً حاسماً. وفي ما يخص الثقافة العربية نلاحظ أن **ألف ليلة وليلة** تشهد على ذلك بشكل رائع، ففيها يزدهر الخيال أو العجيب المدهش والساحر الخلاب إلى أقصى الحدود. إنها عبارة عن عمل أدبي ساحر يمارس جاذبيته المغناطيسية الساحرة بفضل نوابض عميقة تتيح للقارئ أن يسافر داخل نوع من الفقاعة التي لا يستطيع الخروج منها أو لا يريد ذلك. من يستطيع أن يترك حكايات ألف ليلة وليلة بعد أن يبتدئ قراءتها، بعد أن يغطس فيها؟ يمكننا أن نستكشف التقنية الأدبية التي تستخدمها الليالي. يمكننا القول بأن شهرزاد تبتدئ قصة ما، وفي إحدى اللحظات الحاسمة، يواصل النص مساره بطريقة إيقاعية لكي يضيف المزيد من الجمال والقوة إلى الساحر الخلاب.

وكذلك الأمر في ما يخص الآيات القرآنية بما فيها الأكثر عادية وواقعية، فهي أيضاً تمتلك قدرة إيحائية رائعة واستثنائية. وحتى المقاطع التي تختلط فيها المكانة القانونية والفئات الاجتماعية (كما في سورة التوبة مثلاً) فإنها تظل متناغمة مع البنية الكلية للنص أو مع الأسلوب العام له. وعندئذٍ يصبح المضمون من الدرجة الثانية بالقياس إلى «الشكل» والأسلوب الذي لا يضاهى. وهذا ما يصنع سحر النص القرآني وقوته وجاذبيته التي لا تقاوم عندما يُقرأ ويُتلى في الشعائر الدينية. يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال قوة الإيمان ذاته.

ولكن ماذا يفعل علم التأريخ الاستشراقي بالعجيب المدهش أو الساحر الخلاب؟ نلاحظ أن المؤرخين يحيّدونه أو يضعونه جانباً معتبرين أنه شيء وهمي، خيالي، لا معنى له. إنهم لا يهتمون إلا بالوقائع المادية المحسوسة. إنهم يعلّقون أو يهملون الآثار الأدبية الجاذبة للحكاية الخيالية الخلابة باعتبار

أنهم لا تهمهم، وبالأولى تلك التي نقلت شفهياً. نقول ذلك على الرغم من أنها صاغت ليس فقط طريقة ما في فهم الشخصيات الدينية الرمزية الكبرى وطريقة تشغيلها، وإنما أيضاً صاغت حساسية بأكملها وثقافة بأسرها.

سؤال: كنت قد تحدثت عن ضرورة «التقابل» أو «التواجه وجهاً لوجه» بين الإسلام والأديان الأخرى لكي تكتمل الثقافة الدينية وتصبح أفضل بحسب رأيك. وكنت أنت شخصياً قد تلقيت في طفولتك نوعين من التدين أو نوعين من الساحر الديني الخلاب في الوقت ذاته. بمعنى آخر فإنك كنت قد تلقيت التربية الإسلامية والتربية المسيحية في فترة الطفولة. كيف أثر كل ذلك عليك؟

محمد أركون: الأطفال الذين تعرضوا في طفولتهم لتأثير دين آخر غير دينهم، كما حصل لي أنا، يشكلون أقلية. إنهم أقلية في كل أنحاء العالم بما فيها الهند، حيث تتعايش عدة أديان دفعة واحدة (كالهندوسية، والبوذية، والسيخية، والإسلام، والمسيحية). لا أعرف أناساً كثيرين تعرضوا للتعددية في ما يخص تربية الإنسان على تعقل الظاهرة الدينية من خلال عدة أديان لا دين واحد وعلى مدار فترة زمنية طويلة أو كافية. هذا شيء نادر. نحن نتحدث إلى أطفالنا فقط عن «ديننا» (هذا إذا ما تحدثنا لهم بالطبع). نتحدث إليهم عنه بالطريقة التي نقلها إلينا التراث الذي ننتمي إليه. في ما يخصني شخصياً شاءت المصادفة أن أتعلم عدة قصص ساحرة خلابة منذ البداية. وهذه التجربة كانت هامة جداً بالنسبة إلى الطفل الذي كنته، على الأقل عن طريق المقارنة الضمنية بين كلتا الحكايتين الإسلامية والمسيحية، فهي بالضرورة تجعلك تقف على مسافة ما من الاعتقاد الديني، وهذه المسافة الموضوعية أدّت لاحقاً بدون شك دورها في موقفي «النقدي» إزاء ظاهرة الساحر الخلاب أو العجيب المدهش.

سؤال: كنتَ قد حفظت القرآن عن ظهر قلب بعد أن تعرفت إلى الشخصيات التوراتية الكبرى. ما هو الشيء الهام بالنسبة إليك في هذه التجربة المزدوجة؟

محمد أركون: في ما يخص يسوع المسيح كنت قد دهشت بدون أدنى شك وأعجبت كل الإعجاب بالتعاليم التي ركز عليها وخصوصاً في ما يتعلق بالحب: أي حب الإنسان وحب البشرية بأسرها، ولكن بالمقابل نلاحظ أن هذه الشخصية الرمزية الكبرى لم تعر أي اهتمام للحياة الجنسية بصفتها مشكلة حقيقية. بمعنى أن الإنسان الذكر، ذا الغرائز الجنسية، يختفي لديه، ولم أسمع بصدده إلا الجانب الساحر الخلاب. وهذه نقطة مهمة تميزه عن محمد. وقد أدّى ذلك في حياتي الشخصية دوراً تناقضياً. وذلك لأن النبي محمد هو أيضاً أصبح بالنسبة إلى المسلمين وفي التاريخ شخصية رمزية كبرى تماماً كيسوع بالنسبة إلى المسيحيين، فعندما ابتدأ ينقل الرسالة القرآنية حصلت معجزات أيضاً كما حصل ليسوع. وهذا ما نستشفه من قراءة السيرة النبوية، بل وحتى في بعض الوقائع التي ذكرها القرآن نفسه. ولكن بالمقابل، وعلى عكس يسوع، فقد كانت له حياة جنسية غزيرة أو كثيفة. والواقع أني كنت قد دهشت في يفاعتي الأولى بقصة النبي مع امرأة زيد: زينب بنت وحش، فبعد أن لمحها صدفة وقع في حبها ورغب في الزواج منها (انظر الحكاية في سورة الأحزاب، الآية 37). لقد أذهلتني هذه الحكاية على سبيل المقارنة: فلا يوجد شبيه لها في الأناجيل لكي يحضّرني أو يهيئني نفسياً لسماعها. صحيح أننا نجد في إنجيل يوحنا حكاية اللقاء بين يسوع والمرأة الزانية[9]، ولكن لا يوجد أي جنس أو إغراء جنسي في

(9) ورد في **إنجيل يوحنا**، الجزء الثامن، الآيات 1-11: «أما يسوع فذهب إلى جبل الزيتون. وعاد عند الفجر إلى الهيكل، فأقبل إليه الشعب كله. فجلس وجعل يعلمهم. فأتاه الكتبة والفريسيون بامرأة أخذت في زنى. فأقاموها في وسط الحلقة وقالوا له: «يا معلم إن هذه المرأة أخذت في الزنى المشهود. وقد أوصانا موسى في الشريعة برجم أمثالها، فأنت ماذا تقول؟» وإنما قالوا ذلك ليحرجوه فيجدوا ما يشكونه به. فانحنى يسوع يخط بإصبعه على الأرض. فلما ألحوا عليه في السؤال انتصب وقال لهم: «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر!» ثم انحنى ثانية يخط في الأرض. فلما سمعوا هذا الكلام، انصرفوا واحداً بعد واحد يتقدمهم كبارهم سناً. وبقي يسوع وحده والمرأة في وسط الحلقة. فانتصب يسوع وقال لها: «أين هم، أيتها المرأة؟ ألم يحكم عليك أحد؟» فقالت: «لا، يا رب». فقال لها يسوع: «وأنا لا أحكم عليك. اذهبي ولا تعودي بعد الآن إلى الخطيئة»».

هذا اللقاء (أضيف قائلاً بأن هذا المقطع هو أحد أجمل المقاطع الواردة في الإنجيل بل وفي الكتابات المقدسة بشكل عام). أما في القرآن فالله شخصياً يتدخل لكي يحل المشكلة ويسهل عملية الزواج بين زينب والنبي بل ويبارك هذا الحب المعروض بطريقة إيروتيكية من قبل التراث الإسلامي[10]. وينتج عن ذلك، وهنا المفارقة، إيقاف مفعول الساحر الخلاب أو العجيب المدهش. . . الطفل اليافع يمكنه أن يحس بذلك، ولا أعتقد أني كنت الوحيد في مثل هذه الحالة.

عندما كنت أقرأ القرآن كنت حساساً للآيات التي ينقطع أو يتوقف فيها العجيب المدهش أو الساحر الخلاب. وهو ينقطع أيضاً بسبب بعض الآيات التشريعية التي تقول بأن «للذكر مثل حظ الأنثيين». هذه الآية التشريعية تجعل الله الذي يتكلم يختفي، كما وتجعل الملاك جبرائيل يختفي أيضاً، وكذلك يختفي الإطار الساحر الخلاب الذي يحيط بمجمل القرآن أو الظاهرة القرآنية. ذلك أن ملاحظة «الوقائع» المحسوسة عندما نقرأ القرآن «كنص» يمنعك من الضياع كلياً وباستمرار عبر الصور الأدبية، داخل قوى العجيب المدهش الشغّالة في الكلام القرآني، في القرآن المتلو شعائرياً. إنه يقطعك فجأة عن حالة الانخطاف. ولكن ما أقوله لكم الآن هو عبارة عن انطباعات ذاتية: ينبغي العلم بأن عمري آنذاك كان اثني عشر عاماً أو ثلاثة عشر عاماً. كنت لا أزال في مرحلة الانفعالات الطفولية بل وحتى الانفعالات الهائجة. أحاول هنا فقط أن أستعرض أمامك منشأ تطوري اللاحق.

سؤال: ولكن ماذا يقول عالم الأنثروبولوجيا بخصوص هذا المقطع القرآني الذي يتحدث عن امرأة الابن بالتبني، أي ابن الرسول زيد ابن حارثة؟

محمد أركون: أعتقد أن ما صدمني للوهلة الأولى هو أنه نزل فوراً وحي

(10) التراث الإسلامي يذكر بأن النبي وقع في الحب بالضربة الصاعقة عندما رأى زينب، زوجة زيد، ابنه بالتبني، فقرر هذا الأخير طلاقها.

سريع في القرآن بخصوص مسألة غرامية من هذا النوع. الآية المشار إليها هي الآتية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾. ولكن في الواقع إن المشكلة هنا ليست «أخلاقية»، أقصد لا تخص الأخلاق. وإنما هي مسألة تتعلق بكيفية حل مشكلة صراع بين زوج وزوجته بواسطة حكم شرعي. ذلك أنه ينبغي على المرأة المرغوبة أن تصبح محررة من روابط الزواج لكي يستطيع النبي أن يتزوجها بالحلال، وبالتالي فنحن هنا أمام نوع من التشريع الخاص بشروط الزواج ثانيةً من امرأة متزوجة من شخص آخر. والقصة العاطفية المعاشة والحكم الشرعي يختلطان ببعضهما، وينتج عن ذلك تشريع جديد، ولكن بما أن التراث الإسلامي ينقل دائماً ظروف الوحي أو أسباب النزول (أي رغبة النبي بهذه المرأة)، فإننا نشعر وكأن الوحي يتدخل لصالحه «بشكل انتهازي» من أجل حل مشكلة شخصية عاجلة.

ولكن هذه «الانتهازية» لم تعد تزعجني الآن كما كان عليه الحال أيام طفولتي أو يفاعتي. على العكس فإنها تقدم لي المفتاح لفهم القرآن كله، فالواقع أن ما يدعى «بالوحي» هو عبارة عن صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجيات خاصة تظهر من يوم إلى يوم في حياة الطائفة الوليدة لتلبية هذه الحاجيات أو حل تلك المشاكل الطارئة. كان يلزم على النبي أن يعطي تدريجياً لهذه الطائفة الجديدة الوليدة أحكاماً قانونية شرعية من أجل فصلها عن عادات المجتمع الوثني، أو «العهد القديم» إذا جاز التعبير: أي المجتمع الذي كان سائداً في منطقة الحجاز، أو الجزء الغربي من شبه الجزيرة العربية، في القرن السابع الميلادي قبل ظهور الإسلام. وعندئذٍ نرى رأي العين الجهود المبذولة بغية تغيير حالات معتبرة عتيقة بالية أو غير متوافقة مع المصدر الجديد للشرعية وخلع المشروعية على الأحكام القانونية. هذا المصدر الجديد الذي أخذ يحل محل المصدر الوثني السابق هو: الوحي النبوي، ولكن يبقى صحيحاً القول بأنه في ما يخص هذه القصة بالذات

فإن شيئاً آخر يتدخل في العملية ولكنه غير موجود في النص القرآني نفسه وإنما في نص التراث اللاحق. نحن نشعر عندما نقرأ رواية التراث المسهبة المستفيضة عن القصة أن هناك نكهة إيروتيكية. عندما تقول الرواية مثلاً: «وقد لمحها عبر الباب»... هناك تفاصيل أخرى تزيد القصة عاطفية أو جنسية ولكنها ليست موجودة في القرآن، وإنما فقط في التراث الإسلامي اللاحق الذي شرحها بشكل مستفيض وعلق عليها.

سؤال: إذاً، فإن تفسيرك لهذه الحادثة تغير في ما بعد؟

محمد أركون: نعم. لم أكن أرى في البداية القيمة التشريعية المحضة لهذه القصة أو لهذه الآية التي ذكرتها. وكما قلت سابقاً فإني مررت لاحقاً بدراسة علم التاريخ وأصبحت أيضاً أكثر إدراكاً، من الناحية النقدية، «لتاريخية» الآيات القرآنية. ثم بعد أن تقدمت أكثر فأكثر في العمر والعلم لم أعد أهتم أولاً بالحدث التاريخي، أو «بالوقائع». عندئذٍ أصبح «الحدث القرآني» بالنسبة إليَّ ذروة للمرجعية العليا: أي لعالم الاعتقاد الإيماني، مع القانون الإلهي، والكلام الإلهي، واللاهوت الإلهي. كل ذلك أصبح الموضوع الأول لاهتمامي الذي أصبح أنثروبولوجياً أكثر مما هو تاريخياً. كنت أشعر بأن شيئاً من «عدم الرضى أو عدم الإشباع يلاحقني»، حتى عندما كنت أستمع في ثانوية وهران إلى أستاذ الفلسفة وهو يتحدث لنا عن «مشكلة الله» مثلاً. وهو مصطلح ثوري بامتياز ومزلزل للقناعات التقليدية. إذ كيف يمكن لله أن يصبح مشكلة؟ والدليل على ذلك أننا لا نستطيع حتى الآن استخدام هذا المصطلح الفلسفي في اللغة العربية. بمجرد النطق بهاتين الكلمتين «مشكلة الله» يجعل المسلمين يخرجون عن طورهم ويحتجون بعنف معتبرين ذلك تجديفاً وكفراً. سوف يصرخون قائلين: ماذا؟ الله أصبح مشكلة؟! أعوذ بالله. الله موجود وكفى ولا يمكن لوجوده أن يطرح أي مشكلة أو حتى أن يناقش مجرد مناقشة. وذلك لأن الله في القرآن مُصور على أساس أنه يقرر كل الأعمال، والأفكار، والعبارات الخاصة. إنه مُصور على أساس أنه يهيمن عليها كلها. ينبغي العلم بأن الكلمة العربية «الله» ترد في القرآن

1697 مرة! وبالتالي فلا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار الله «مشكلة»! إنه لصحيحٌ القول بأن هذا الأستاذ فتح عينيَّ على الكثير من «المشاكل»، بالإضافة إلى مشكلة الله، حتى ولو كانت هذه المناقشة التساؤلية بدت لي لاحقاً غير كافية.

سؤال: هل الهيمنة الكبرى للفاعل «الله» هي التي أقلقتك؟...

محمد أركون: لا، لم يقلقني لأن القرآن هو ما هو عليه، ولأن الشيء المهم هو أن نكتشف تركيبته الداخلية وكيفية اشتغاله اللغوية والبلاغية، ... إلخ. هذا هو المهم بالدرجة الأولى. ولكن ما ألاحظه اليوم بنوع من الحزن والذي أستخدمه كمحاجة ضد ما آلت إليه الأوضاع في العالم العربي والإسلامي هو انعكاس أو انحراف ذرى الهيبة والمشروعية العليا في الاعتقاد الإسلامي والخطاب الإسلامي أيضاً. ينبغي العلم بأن المكانة النحوية للأسماء، بالمعنى اللغوي للكلمة، تؤدي دوراً أساسياً في بنية الخطاب القرآني. وبهذا الصدد نلاحظ هيمنة «الفاعل» الله (وليس فقط الفاعل النحوي، وإنما أيضاً الاسم «الله»). فهو يؤدي من الوظائف والمهام الشيء الكثير إلى درجة أنه لم يعد له دور نحوي خالص فقط، وإنما أصبح مؤطراً للخطاب من وجهة نظر سيميائية دلالية للتنصيص. وكما قلت لكم آنفاً: إنه يرد في القرآن 1697 مرة، فهو الذي يوجه الخطاب القرآني لغوياً ونحوياً ومعنوياً ودلالياً. إنه يهيمن عليه تماماً. ولكن المدهش هو أنه يحصل اليوم شيء لا يكاد يصدق: وهو أن الإسلام المعاصر قد صفى كلياً هذا الدور السيميائي الدلالي الملعوب داخل خطاب القرآن من قبل كلمة الله. الشيء العجيب فعلاً هو أن الله لم يعد كليَّ الحضور وكليَّ العلم. لم يعد شخص الله هو المهيمن، هو الذي كان قد استقر في الخطاب القرآني إلى أعظم حد وأعمق حد. ينبغي العلم بأن كلتا الكلمتين الله والإسلام تحتلان موقعين قابلين للانعكاس أو التبادل. ولذا فإن كل الوظائف الدلالية والنحوية لكلمة الله وكذلك تسمية الله قد انعكست لصالح كلمة «إسلام». بمعنى آخر فإن كلمة إسلام حلت محل كلمة الله في الخطاب

الإسلامي المعاصر. وهذه هي الظاهرة المدهشة التي أتحدث عنها. كلمة إسلام أصبحت على كل شفة ولسان في حين أن كلمة الله انحسرت. الجميع يتساءلون: ماذا يقول الإسلام؟ ماذا يعلمنا الإسلام؟ ما رأي الإسلام في كذا وكذا، . . . إلخ. وقد حصل هذا التغير بشكل طبيعي من دون أن يشعر الناس به. وهكذا فإن الفاعل الله بالمعنى المعقد الذي كان يمتلكه في القرآن قد حل محله الفاعل «إسلام»، وكل واحد يزعم أنه يعرف معناه ومضمونه. هل يعقل ألا يعرف المسلم ما هو الإسلام؟

سؤال: إذا كنا قد فهمناك جيداً فأنت لا ترى في «عودة الإسلام» الحالية عودة إلى القرآن، وإنما بالأحرى ابتعاداً عن الله؟

محمد أركون: لقد حفرت هوة عميقة، وعلى ما يبدو لا مرجوع عنها، بين ما يدعوه المسلمون «كلام الله» (أي القرآن) والخطاب الحالي للإسلام المعاصر. في نهاية المطاف لم يعد هناك ولوج جماعي إلى القرآن، اللهم إلا باستثناء بعض المسلمين الكبار الذين لا يزالون يحافظون على وشائج عميقة مع الروحانية الناتجة عن الخط القرآني. ما عدا ذلك فإن الفاعل «إسلام» هو المهيمن على عقول المسلمين. ولكن المسلمين ينسون أنهم عندما يلفظون كلمة «إسلام» فإنهم يشيرون في الواقع إلى كل التركيبات اللاهوتية، والتشريعية، والصوفية، وسواها: أي إلى كل التركيبات التي **بلورها البشر بعد أن كان الإسلام قد ترسخ** بصفته الذروة العليا للمرجعية والحكم. ومحاور الإسلام أو دارسه والمهتم به يقلد نفسه هذه الظاهرة ويجد ذاته مصابة بالعدوى العامة: فكم من الكتب الصادرة مؤخراً تحمل في عنوانها كلمة «إسلام»؟ لم أعد أرى عملياً أي كتاب مكرس في عنوانه لكلمة «الله» فقط بغية تحليلها كما هي شغّالة في القرآن وكما تشكل نفسها أو تبنيها من خلاله. أقول ذلك لأن الكلام المنصوص عليه في القرآن هو كلام الله من خلال تشكيلاته الذاتية لوجه الله. نعم أقصد الله الذي يقدم نفسه في الخطاب القرآني قائلاً: هو أنا الذي يتكلم أيها الناس، اسمحوا لي أن أقدم لكم نفسي! أنا الله! أنا مثل كذا وكذا، أنا أفعل كذا وكذا،

أنا أقرر كذا. من هنا أهمية وضرورة أن نبتدئ بالتحليل الألسني النحوي اللغوي للخطاب القرآني. ينبغي أن نبتدئ به وأن نولي عناية خاصة لبنية علاقات الضمائر الشخصية النحوية المستخدمة فيه، إلى بنى علاقات الأشخاص، وإلى النظام الفاعلي كما كان الباحث ألجيرداس ج. غريماس قد بلوره في سنوات الستينيات- السبعينيات من القرن المنصرم. لماذا ينبغي أن نفعل كل ذلك؟ لكي نبحث ونفهم بالضبط من هو «الله» وليس ما هو الإسلام.

سؤال: هذه الاكتشافات كنت قد توصلت إليها حوالي عام 1970. . .، أليس كذلك؟

محمد أركون: نعم. كان غريماس منخرطاً في أبحاثه السيميائية الدلالية عن النص التوراتي. وقد أثارت بحوثه فضولاً معرفياً كبيراً في كل الجهات لأنه كشف عن البعد السيميائي الدلالي للخطاب وقيمة هذا البعد. في السابق كنا نعتمد فقط على الدراسات النحوية والبلاغية لتحليل الخطابات الأدبية أو الدينية أو سواها. ولكن بعد غريماس أصبحنا نهتم بشيء آخر جديد. لماذا؟ لأن الحكاية الأسطورية أو الخيالية بحاجة إلى تحليلات سيميائية دلالية مستمدة من علم اللسانيات وعلم الدلالات. إن تحليل الحكاية الأسطورية بحاجة بشكل خاص إلى استخدام مفهوم جديد هو «الفاعل السيميائي»، لأن الفاعل النحوي وحده لا يكفي للدلالة على ما يفعله «القائم» بالفعل. إذاً، فإن التحليل النحوي يغتني بمفاهيم ومصطلحات أخرى. نذكر من بينها على سبيل المثال: الموجِّه والموجَّه إليه الخطاب أو المخاطِب بكسر الطاء والمخاطَب بفتحها. وهذان المصطلحان ينطبقان على الله ذاته، فهو موجِّه ما يريد إرساله والموجَّه إليه في آن. ينبغي العلم بأن الفضاء السيميائي، أي الدلالي المعنوي، هو الفضاء الذي يتولد فيه المعنى أو يتشكل. وما فعله غريماس وبارت وسواهما آنذاك شكل ثورة معرفية في ما يخص كيفية استخدام العلامات أو الكلمات أو الرموز وليس فقط العلامات اللغوية أي الكلمات. فمثلاً الأزياء تشكل لغة دلالية كان بارت قد درسها في كتابه عن نظام الموضة والأزياء. لقد طبق عليها المنهجية السيميائية

المطبقة على دراسة الخطابات اللغوية. وكذلك الأمر في ما يخص العادات والتقاليد السائدة في مجتمع ما فيمكن دراستها كنظام لغوي ذي دلالة ومغزى، يمكن أن ندرسها كعلامات ورموز ونفك شيفرتها التي تختلف من مجتمع إلى آخر. وقل الأمر ذاته عن المرض، وما هو موجود في الشارع النابض بالحياة. فالقرآن يمكن أن يُفهم على النحو الآتي: إنه مشكل من علامات عديدة جداً، وهذه العلامات تولد الدلالات والمعاني والعلاقات الانفعالية العاطفية، وهي تغير عقلية القارئ. ومعلوم أن هذ الخطاب موجه إلى القارئ بفتح الجيم، ولكنه أيضاً، أي القارئ، «موجه» للخطاب بكسر الجيم. وعلى هذا النحو نوسع كثيراً من مشكلة المعنى، مما يشكل المعنى، من آثار المعنى أو الآثار الناتجة عن المعنى.

سؤال: هل تستطيع أن تقدم لنا مثالاً على ذلك؟

محمد أركون: سوف أضرب كمثال على ذلك أول سورة من سور القرآن: أي سورة الفاتحة. ومعلوم أنها تفتتح القرآن وأن جميع المسلمين يتلونها خمس مرات في صلواتهم اليومية. كلنا يعلم أنها سورة نادرة من نوعها لأنها غير مرقمة على عكس السور الأخرى ولأنها تتحكم بكل الحياة الدينية للمسلمين. لأول مرة حاولت أن أحللها نحوياً، بل ليس ذلك فقط، لقد حاولت أيضاً أن أدرس «بنية علاقات الأشخاص داخل اللغة» من خلالها. ينبغي العلم بأن مقالة إميل بنفنست التي نشرت لاحقاً في كتابه **مبادئ علم الألسنيات العامة** كانت ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلي. لا أزال حتى الآن أشعر بالإجلال تجاه معلمين كبار كأمثاله لأنهم يبتكرون أشياء جديدة ويحررون الروح من التكرار الكسول والممل. صحيح أن هؤلاء المعلمين الكبار يزيدون من جهل بعض، ولكنهم يحررون آخرين كثيرين. وكانت هذه هي حالة إميل بنفنست. بدون أن أستعيد هنا كل تحليلي السابق لسورة الفاتحة، فإني سأختصره على النحو الآتي: إن رؤيتي تسير عكس رؤية التراث الإسلامي الدوغمائي المهتم أولاً بفصل الأخيار عن الأشرار، والواثق من أنه يمتلك الخير والحق لوحده. لماذا أقول ذلك؟ لأني لا

أشاطره تفسيره لسورة الفاتحة ولا للدور الذي أراده لها أن تؤديه، ولا يزال يريد أن تؤديه باعتبار أن المسلمين هم وحدهم الأخيار وأنهم هم وحدهم الذين يمتلكون الخير والحق من بين سائر البشر أو سائر الأديان. على هذا النحو يفهمون سورة الفاتحة، وأنا أفهمها بشكل مختلف عنهم، بل ومناقض لهم. أنا أعتبر أن سورة الفاتحة هي نص رمزي بالمعنى القوي والعالي للكلمة. ولا يمكن بالتالي اختزالها إلى مجرد قراءة حرفية أحادية الجانب. فإذا كان هناك تضاد بين المؤمنين وسواهم، فإنه يخص أيضاً معلن الفاتحة أو «تاليها وقارئها». وذلك لأنه هو أيضاً ينبغي أن يخشى أن يكون في صف غير المؤمنين، أو على الأقل ينبغي عليه أن يأمل بأن يكون في صف المؤمنين. بمعنى آخر فإنه هو أيضاً منخرط في لعبة الخير والشر.

سؤال: كيف يمكن تحديد علاقات الأشخاص التي يتحدث عنها إميل بنفنست والتي تلح عليها أنت بكل قوة؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن مصطلح «علاقات الأشخاص» يمكن أن ينطبق على التوراة والإنجيل مثلما ينطبق على القرآن. مفهوم «الشخص» يتجسد بواسطة أسماء الأشخاص بالطبع، ولكنه يتجسد أكثر بواسطة الضمائر الشخصية، وحالة الأفعال النحوية وزمانها، والآثار العديدة للنص التي تنطوي على أشخاص (بالمعنى النحوي وليس بالمعنى الفلسفي). عندما يتعلق الأمر بالله، فإن خطابات الوحي النبوي تعبر عنه غالباً عن طريق استخدام البنية اللغوية الأساسية نفسها: أي صيغة فعل الأمر. فالله لا يتكلم إلا من خلال الأمر. وهذه الصيغة اللغوية أو النحوية تتطلب بالضرورة وجود صيغتين ناتجتين عنهما، بل وحتى ثلاثة. ولكن هناك أمر آخر يتكرر دائماً في القرآن على هيئة: «قل!». قل هو الله أحد، مثلاً. وهنا نجد أن واحداً يتلقى الأمر لأن يقول شيئاً ما بدوره إلى شخص ثالث. هكذا نلاحظ أن فضاء اللغة ينطوي على وجود «فاعلين» مختلفين ومتعددين. فهنا نجد أحدهم يأمر شخصاً ثانياً بأن يتحدث إلى شخص ثالث، فهنالك إذاً الشخص الذي يتكلم، والشخص الذي يسمع الكلام، والشخص الثالث: أي المستمعين

الذين يخاطبهم. ولكن الشخص الذي يعطي الأمر بالكلام ليس هنا. من هو يا ترى؟ إنه يحدد نفسه على مدار الخطاب القرآني كلما بسط آياته سورة بعد سورة، وبالتالي فأنا أتعرف إليه عبر ما يقوله داخل زمان ومكان مُتحكم بهما فيزيائياً من قبل البشر ومعاشين من قبل البشر أيضاً. إنه لمن المهم جداً هنا أن نسجل الملاحظة الآتية: وهي أن الآلية النحوية الشغّالة لهؤلاء الأشخاص الثلاثة تحصل في زمكان يدوم ليس فقط لحظة واحدة أو أسبوعاً أو شهراً، وإنما يتواصل على مدار عشرين سنة طبقاً للبنية اللغوية نفسها وداخل الفضاء النحوي نفسه لآلية اشتغال الخطاب. هنا نلاحظ أنه يتشكل تدريجياً زمن خصوصي للخطاب- ولكنه سيتوقف كرنولوجياً، أي من الناحية التسلسلية التاريخية في الزمن البشري، أو المعاش من قبل البشر. وهذه المدة من الزمن التي تبلغ عشرين سنة والتي يتجلى فيها هذا الخطاب هي عبارة عن نوع من الزمن الذي يقع خارج الزمن. وعلى أي حال فإن هذه الفترة النبوية القصيرة سوف تتخذ لاحقاً هيئة أو مكانة الخطاب الذي يقف خارج الزمن. والشيء نفسه موجود في الجهة المسيحية: فهناك أولاً زمن اللحظة الحقيقية المعاشة الذي تكلم فيه يسوع الناصري باللغة الآرامية، ولكنه سوف يُسجل في الأناجيل ككلام خارج الزمن بلغة أخرى هي الإغريقية. وهي نصوص شفهية اعتُرف بها من خلال الزمن وأصبحت مدونة نصية مكتوبة لاحقاً. هكذا تلاحظون أننا ننتقل من الزمن الواقعي الحقيقي إلى ما هو خارج الزمن، حيث يصبح هذا الأخير الذروة الإلهية للكلام.

سؤال: كيف يتكلم الله؟

محمد أركون: طبقاً للكتابات المقدسة فإن الله يتكلم بطريقة مستمرة ومتواصلة داخل زمن التاريخ المحسوس للبشر، وليس «خارج الزمن». ولكن هناك سياقات حيث تحصل قطيعات. وهذا ما حصل مع إبراهيم الخليل (أو أبراهام) الذي كان يعيش في منطقة وادي الرافدين القديمة غير بعيد عما سيصبح لاحقاً بابل. هناك تظهر حكاية يبدو فيها إبراهيم بمثابة الشخصية الرمزية الكبرى. وقصته هي أنه كانت له زوجة اسمها سارة، وخادمة اسمها هاجر. وقد

أنجب من كلتيهما أطفالاً ضمن ظروف غريبة الشكل. عندما تدخلت هذه الحكاية في الممارسة الاجتماعية للبشر فإنها لم تخلق فوراً آلهة. هذه الحكاية كان يمكن أن تُجهض ولو حصل ذلك لما تحدث أحد عن إبراهيم ولا عن تتمة القصة: أي اندلاع الصراع بين هاجر وسارة. هذه الحكاية مروية أثناء الطقوس الشعائرية التي تتكرر داخل الزمن المحسوس للتاريخ. وهذه الطقوس الشعائرية سوف تحول الحكاية إلى ذروة للمرجعية الإجبارية التي تعيد في كل مرة الساحر الخلاب والمقدس إلى الساحة. ينبغي العلم بأن الطقس الشعائري والحكاية يدعمان حياة الشعوب داخل زمن التاريخ الفعلي الحقيقي. ومجمل كل ذلك (من طقس شعائري، وحكايات، وساحر خلاب، . . .إلخ) يخلع المعنى على حياة البشر، أي يخلع النظام والتماسك على حياة الجماعة. ينبغي العلم بأن التكرار السنوي للطقس الشعائري أو الطقوس الشعائرية يقوي الارتباط بالقيم التي ابتكرتها هذه الحكاية، ويخلق تراثاً ثقافياً، وقِيْمياً أخلاقياً. وهنا نظل داخل التاريخ، ولا ننفصل عن الشرط اللغوي للإنسان الذي سيصبح المحرك لإعادة تكرار ليس للحكاية نفسها، وإنما لحكايات جديدة معلقة بالحكاية التأسيسية الأولية (مع مرور الزمن تصبح الحكاية الأولى تأسيسية أو مؤسسة).

سؤال: إذاً، فإن ما تراه شغّالاً في الحكاية التأسيسية هو نوع من عمل اللغة، من الإبداع اللغوي الذاتي الدائم؟

محمد أركون: المشكلة لا تكمن في وجود الله أو عدم وجوده، وهي مشكلة لا أفصل فيها هنا. وإنما هي تكمن فقط في الشيء الآتي: إن عمل البشر داخل المجتمع، والفاعلين الاجتماعيين، والعمل السياسي، ومُناخ العلامات والرموز المحيطة بهم، ولغاتهم في النقل والتأويل، كل ذلك سوف يحول الزمن التاريخي لتجلي الله عبر شخصية تاريخية إلى «زمن خارج الزمن» أو فوق الزمن. وفي هذا الزمن الذي يتعالى على الزمن الفيزيائي الأرضي المحسوس سوف تتولد وتترسخ قيمة عليا لذروة السيادة والمشروعية، وللمعنى، ولخلع المشروعية بالقياس إلى كل ما سوف يحصل في الزمن التاريخي للمجتمعات البشرية. لا

ريب في أن العلاقات بين كلا الزمنين، الفيزيائي وما فوق الفيزيائي، معقدة. في ما يخص حالة الإسلام فإننا نشهد نوعاً من تحويل فترة زمنية قصيرة- عشرين سنة فقط- إلى نوع من زمن خارج الزمن أو فوق الزمن. وهي فترة مدموجة داخل الزمن البشري، داخل التاريخ الطويل لتاريخ البشر وفي فضاءات واسعة، حيث توجد علاوة على ذلك فترات قصيرة من هذا النوع. ينبغي العلم بأن الزمن التاريخي الفيزيائي للبداية الأولى قد فوجئ بهجمة خطابات أخرى أصبحت هي بدورها خارج الزمن.

موسى مثلاً مدموج داخل حلقة خارج الزمن، حيث يظهر كلام ما مرفق بأنواع من «فترات ما بين زمنية»، تاريخية. إبراهيم وموسى، موسى وعيسى، عيسى ومحمد: القرآن يتحدث عنهم جميعاً ويربط بين هؤلاء الأنبياء. إنهم بمثابة نقاط علّام لكل فترات خارج الزمن تندرج داخل الزمن الطويل لمدة بقاء تاريخ البشر. وهذا يؤدي إلى التشابك أو التقاطع بين الزمن التاريخي الطويل والفترات الزمنية القصيرة الاستثنائية التي يتجلى فيها الساحر الخلاب لكلام يتعالى على كلام البشر. وعندئذٍ يتمازج كلا الزمنين بطريقة انصهارية أو خيميائيةٍ تقريباً. وبالفعل فإنه يلزم للباحث العلمي عمل حقيقي يشبه عمل عالم العالم الخيمياء، إذا جاز التعبير، من أجل تحليل الوقائع، وتعقيد الأزمنة المتشابكة، أو من أجل تبيان كيف أن الفترات القصيرة «لخارج الزمن» والخاصة بالوحي سوف تغزو الخيمياء العقلية لكل البشر، وسوف تتجسد في لغة الجميع. وهذا ما ولّد بدوره خيمياء حالتنا الراهنة التي يصعب تفسيرها أو فك شيفرتها إلى أقصى حد ممكن.

سؤال: ولكن ما هو إسهامك الشخصي الذي قدمته لإضاءة هذا المنطق؟

محمد أركون: ينبغي، انطلاقاً من الزمن التأسيسي، أن نفكك الزمن التاريخي والأحداث الهامة التي شهدها والتي أحدثت قطيعات داخل الاستمرارية التاريخية. وهذه القطيعات ما انفكت تؤثر في المدة الزمنية التالية. نضرب على ذلك مثلاً الإسلام الذي يمكن اعتباره إحدى الحلقات داخل السلسلة الطويلة للنبوات أو داخل التاريخ الذي تتعاقب عليه فترات زمن خارج الزمن، وفترات

الزمن الفعلي المحسوس. ماذا فعل الإسلام بالقياس إلى ما سبقه؟ لقد أحدث القطيعة مع إبراهيم وموسى وعيسى في الوقت الذي هضم مكتسباتهم ودمجها في رسالته. ينبغي العلم أنه في ما يخص فترات «خارج الزمن» فإن القادة المؤسسين هم الأكثر أهمية، والأكثر تأثيراً. ولكن هناك أيضاً اقتحامات أخرى في التاريخ أو انبثاقات كظهورات القديسين مثلاً. صحيح أنهم أقل أهمية من الأنبياء المؤسسين وأكثر محدودية، ولكن ظهورهم شديد الدلالة والمغزى على الرغم من كل شيء.

ولكن لنحاول أن نكون واقعيين بشكل محسوس مرة أخرى. في بداية الحالة الإسلامية ظهر شخص. وهذا الشخص كان عضواً في المجتمع المكي. كان عضواً في عشيرة متنافسة مع عشيرة أخرى على السلطة: أي على ضمان النظام الاجتماعي والسياسي، وكذلك ضمان النظام الرمزي للمدينة. (بهذا الصدد ينبغي العلم بأن لا يوجد مجتمع بشري بدون علامات ورموز. وذلك لأن السيادات الرمزية العليا هي التي تولد المعنى المؤكد المجمع عليه من قبل كل أعضاء هذا المجتمع). من الذي يشكل هذا المعنى، من الذي سيحتوي العنف؟ إذا ما نظرنا بشكل محسوس إلى الصحراء العربية فإننا نكتشف أن للعنف جذوراً مادية ذات طبيعة شبه بيئية أو طبيعية. العنف هناك ليس ترفاً ولا نزوة وإنما هو شيء إجباري تفرضه البيئة القاسية المحيطة. من الذي سيطعم الدواب؟ وبالأخص من الذي سيسقيها؟ وبما أن الماء قليل في الصحراء فقد كان يلزم على الناس أن يتصارعوا عليه. وعلى هذا النحو فإن بعضاً كان مجبراً على التطاول على مجال الآخر أو التعدي عليه. من هنا كثرة الغزوات والحروب في تلك المنطقة، أي في شبه الجزيرة العربية. العنف كان مرتبطاً مباشرة ببقائك على قيد الحياة أو عدم بقائك. إنه مسألة حياة أو موت، هكذا بكل بساطة، لا أكثر ولا أقل. وهو ظاهرة عامة، كونية، لأنه مرتبط برغبتك في أن تكبر، وتتوسع، وتسيطر. هذه ظاهرة إنسانية: أي أنثروبولوجية. وإحدى قواعد العمل التفكيكي تتمثل في دراسة طبيعة العنف ومدى أهميته والدور الذي يؤديه في منشأ المجتمع والسلطة وكيفية السيطرة عليه.

سؤال: هل نستطيع العودة مرة أخرى إلى تفسيرك لسورة الفاتحة ودورها؟

محمد أركون: كنت قد حللت سورة الفاتحة بطريقة مفصلة ودقيقة جداً. ولا أملك إلا أن أحيل القارئ إليها[11]. لا أستطيع أن أستعرضها كلها هنا. ولكن سأقول ما يلي: السورة تبتدئ على النحو الآتي: «الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم...». ألا ترون المشاكل الفورية المباشرة التي تطرحها علينا الترجمة من العربية إلى الفرنسية؟ لنتوقف قليلاً عند مصطلح: رب العالمين. القراءة الفيلولوجية، أي اللغوية-التاريخية الدقيقة- تثبت لنا أن هذا التعبير له علاقة بالكلمة السريانية: عولمين، ولكن هذا الجذر السرياني للمصطلح القرآني أو قل هذه الخلفية السريانية سوف تمحى كلياً لاحقاً. وعلى الرغم من الجهود التي يبذلونها إلا أن علماء الفيلولوجيا التاريخية يجدون صعوبة كبيرة في إعادتها أو الكشف عنها. لقد صدر مؤخراً كتاب أثار ضجة واسعة وتعليقات كثيرة. إنه للباحث الألماني كريستوف لوكسنبيرغ[12] (اسم مستعار). ماذا فعل هذا الباحث المستشرق؟ لقد ذهب مباشرة إلى اللغة السريانية بغية تفسير العديد من الكلمات القرآنية العادية أو الشائعة جداً ككلمة «عنقود العنب» مثلاً أو كلمات أخرى كثيرة. وهذا بحث شيق للغاية. إنه عملية استكشاف عميقة للجذور السريانية للمعجم اللغوي للقرآن. وهذا شيء مؤكد ويمثل إحدى مكتسبات البحث العلمي المعاصر. والنتيجة تشبع فضول علماء الفيلولوجيا التاريخية الذين يحبون إعادة الأشياء إلى جذورها الأكثر قدماً. وعندئذٍ نكتشف «قصراً أيديولوجياً» آخر وراء القصر القرآني المنيف. ولكن المشكلة هي أننا لا نستطيع تشغيل المعجم القرآني بطريقة أخرى غير تلك التي كانت قد ثُبِّتت لاحقاً من قبل

---

(11) انظر كتابي: **قراءات في القرآن**. مطبوعات ميزوننيف أي لاروز. باريس. 1982.

M. Arkoun, *Lectures du Coran, G-P.* Maisonneuve et Larose, 1982.

(12) الكتاب المشار إليه هو الآتي: **قراءة سريانية - آرامية للقرآن. مساهمة لفك رموز اللغة القرآنية أو حل شيفرتها**. 2007.

Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, 2007.

التراث. بالطبع هناك أسئلة شيقة جداً كنا نتمنى طرحها أو بالأحرى إيجاد الجواب عنها. نحب أن نسأل: كيف تلفظ النبي إن لم يكن بالآية الأولى فعلى الأقل بالآيات الأولى أمام القرشيين؟ كيف طلعت من فمه لأول مرة؟ وهذا التلفظ تحكم بكيفية استقبال السامعين الأوائل لها (نود لو نعرف بشكل خاص ما يلي: كيف تلقوا مثلاً تعبير: «رب العالمين»؟). هل تلقوه في لهجته السريانية، أم أنهم فهموه مباشرة بالعربية؟ (وذلك طبقاً لمعنى كلمة: **عالمين**). ومعلوم أن معناها هو: العوالم المخلوقة من قبل الله.

كلمة **الفاتحة** نفسها تنتمي إلى ما يدعوه علماء الألسنيات باللغة الموجدة للأشياء، أي اللغة التي توجد ما تقول بمجرد أن تقوله أو تتلفظ به. إنها اللغة التدشينية التي تجعل الشيء الذي تتحدث عنه حقيقة واقعة. هذه اللغة الموجدة للشيء الذي تتحدث عنه تعني: «إني أفعل، إني أستشعر وأحس، إني أتموضع في ما لفظته للتو، إن العبارة التي أقولها الآن تلزمني، إنها ليست مجرد لغو فارغ، إني في طور تأدية عمل عبادي وأنا ألفظ هذه الكلمات، كلمات الفاتحة، عمل شكر مرفوع إلى ربي، إني أدخل في هذه اللحظة بالذات في تواصل مع الله». هذا هو معنى الفاتحة. هذا ما يشعر به المسلم في قرارة نفسه، في أعماقه، عندما يتلوها. ينبغي العلم بأن الفاتحة لا تسمي أولاً «الأنا» بغية إدخال البعد اللغوي القوي للخطاب الديني (إنها لا تقول «أنا أصلّي»، أو «أنا أسبح بحمد الله»). إنها لا تستخدم ضمير الأنا الشخصي. الله فيها هو الاسم الذي يخلعه «الله- الفاعل الأعظم» على نفسه إذا جاز التعبير، ولكن مع إضافة أسماء أخرى أو صفات أخرى علاوة على ذلك («كالرحمن» و«الرحيم»). أما ضمير الأنا بالجمع أو «النحن» فيجيء لاحقاً بعد الافتتاحية التدشينية: إياك نعبد، وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم... ينبغي علينا بالفعل أن نأخذ على محمل الجد الدور الأساس الذي يؤديه الخطاب اللغوي «القوي التدشيني الموجد لما يقول وكأنه حقيقة واقعة كخطاب سورة الفاتحة». فهنا تكون الذات التي تتكلم منخرطة في ما تقوله كلياً، وحيث إنها تفعل ما تقول في الوقت الذي تقوله أو تتلفظ به. هذا هو معنى الخطاب اللغوي القوي الإنجازي أو التدشيني.

وهنا نلاحظ أن أسماء الله المذكورة حاضرة بقوة في عملية التلفظ اللغوي ذاتها. والبنية اللغوية لهذه السورة الأولى من القرآن تنطوي على فعاليتها الإنجازية القوية. هذه هي خصيصتها، تماماً «كأبانا الذي في السماوات» بالنسبة إلى المسيحيين. ومعلوم أن المسيحيين يكررونها يومياً بلا كلل أو ملل في صلواتهم. ولهذا السبب فإن غولدزيهر، أحد كبار العلماء المستشرقين العارفين بالإسلام دعا الفاتحة بأنها «باتير نوستير الإسلام»! أي المقابل الموضوعي «للفاتحة المسيحية» إذا جاز التعبير. (كلمة «باتير نوستير» في اللاتينية تعني: أبانا، أي ربنا).

سؤال: هل «الرحمن الرحيم» هنا اسم أم صفة؟

محمد أركون: بالمعنى التقني للكلمة فإنه صفة «كيانية»: إنه ينص على كيان ما، ولكنه كيان يحدد أحد الأبعاد أو إحدى الصفات التي يتحلى بها الله، أو التي بواسطتها يقدم الله نفسه ويحدد نفسه. هناك علم كامل في الإسلام مخصص لصفات الله. وطبقاً لبعض تيارات التراث فإنه توجد 99 صفة لله، أما الرقم 100 فمخصص للاسم الأساس. انظر أسماء الله الحسنى. بالإضافة إلى هذا هناك أدبيات كاملة مكرسة فقط للطقوس العبادية والتضرع إلى الله وتشكره. إنها أدبيات تتحدث عن كيفية تواصل المؤمن مع الله عبر اللهج بصفات الله والتأمل فيها وتكرارها والتضرع إليها والمسبحة في يده. وهنا نجد أنفسنا داخل ممارسة دينية بالخالص، ممارسة روحانية، وبالتالي فهي مختلفة جداً عن آيات أخرى تتحدث عن الزواج مثلاً أو عن الإرث أو بقية الآيات التشريعية. إن التعبد بصفات الله أو اللهج بها في الصلوات والتضرعات يعكس النواة الأولى للتجربة البشرية مع الألوهة، أو الاحتكاك البشري مع الله. وهذا ناتج عن التأملات الداخلية الاستبطانية الدائرة حول معنى هذه الأسماء والصفات المكررة بلا كلل أو ملل والتي عن طريقها أسمّي الله. ويتم ذلك أحياناً عن طريق المسبحة من أجل تسهيل عملية التعداد (3 مرات 33) أي تسعين حبة، وهو عدد أسماء الله الحسنى أو صفاته. ويوجد بشكل ما في هذا التعداد التكراري نوع من حرارة

الاحتكاك بالله. وهذا الاحتكاك يدخلني أو قل يغطسني في حالة أخرى غير الحالة العادية للحياة الطبيعية الدنيوية. هنا تكمن نواة التجربة الدينية.

سؤال: هل تعتقد بوجود علاقة بين هذه العبارات اللغوية القوية الموجدة لما تقول و«علم نفس» الإيمان أو الاعتقاد؟

محمد أركون: نعم. ففي أثناء هذه الجلسات الطويلة «لعمل التضرع والشكر» كما يقول المسيحيون، في هذه اللحظات الطويلة التي يقضيها المؤمن مع مسبحته، سواء كفرد معزول أو مع مؤمنين آخرين مجتمعين في إحدى زوايا المسجد ومبتهلين إلى الله، فإنه يحصل بالتأكيد إحساس «بالحضور» الإلهي. وهذا الأمر ينطبق على كل الأديان التوحيدية. إنها عبارة عن جلسات أو وصلات لاستبطان صفات الله وتكرارها. وهي التي تعطي لله مكانة مهيمنة بعد أن استبطنتُها في داخلي بواسطة هذه الصلوات والممارسات المتكررة. ومنذ الآن فصاعداً لا يمكن اقتلاعها من روحي ونفسي، إنها تصبح متجذرة في أعماقي. وهذه الجلسات تؤدي إلى الممارسة الصوفية، أي إلى استبطان معمق باستمرار. وهذا الاستبطان يخلق لحظات التماس والتواصل الحميمي مع الله.

سؤال: كيف يمكن أن نفهم أو نعالج الخطاب التشريعي الأمري داخل الخطاب القرآني؟

محمد أركون: الخطاب الأمري التشريعي الأمري موجود كما ذكرت آنفاً من خلال الآية المتعلقة بزواج النبي من زينب، امرأة زيد بن حارثة. وهو عبارة عن تدخل تشريعي قانوني. فالأمر كان يتعلق بخلع المشروعية على الزواج من امرأة متزوجة من ابنك بالتبني. وذلك لأنه في مثل هذه الحالة تصبح مسألة معنى التبني على المحك، وكذلك مشروعية الزواج من امرأة مرغوبة ولكن «قريبة». صحيح أنها ليست قرابة دم ولكنها قرابة عن طريق التبني، وبالتالي فيوجد هنا رهان تشريعي. وحتى لو أن التراث تحدث لنا أيضاً عن وجود رهان عاطفي بل وحتى أيروتيكي، إلا أن هذه الآية التشريعية خلقت غموضاً أو التباساً. في

الواقع إن التدخل القرآني هنا مرتبط بحدث دنيوي (قصة حب)، ولكنه حصل من أجل جعل هذا النوع من الزواج بمثابة **حلال** (أي الزواج من امرأة الابن بالتبني)، وبالتالي فهو شيء قد لا تكون له أي علاقة بالحب أو بالعواطف أو بظروف نزول الآية التي تحدث عنها التراث مطولاً. إنه يتخذ صفة التشريع أو القانون العام الذي ينطبق على كل حالات التبني.

سؤال: هل يمكن أن نستنتج خلاصة أنثروبولوجية من كل هذا؟

محمد أركون: ضمن هذا السياق فإن «الله» يشكل مرجعية ضرورية، سواء أكان هذا «الله» متجسداً في الأوثان والأصنام أم في تراث طويل صاغه كإله «فريد وحيد» على مر القرون والأجيال منذ الوحي اليهودي وحتى الوحي الإسلامي مروراً بالوحي المسيحي. ينبغي العلم بأن القرآن لا يفعل إلا أن يواصل الأدوار المُؤدّاة من قبَل الله (أو يهوه) في التوراة، وكذلك المُؤدّاة من قبل هذا «الله» الذي سوف يدعونه «بالأب» (المسيحية أدخلت مفهوم الأب والابن والروح القدس «في» الله). طبقاً لمكانة الله والوظائف التي يشغلها-إذا جاز التعبير- منذ قرون بصفته فاعلاً ومحركاً للخطاب، فإنه من المحقق أنه مشرّع وأنه يواصل عمله التشريعي. بهذا الصدد يمكنَ القول بأن الخطاب القرآني يخلع المشروعية على قاعدة سوف تتيح تسيير أمور المجتمع الدنيوي. وهذه المسألة لا تزال مطروحة بإلحاح حتى اليوم، لأنه ظهرت بعدئذ العلمانية مع كل مشاكل الفصل بين الكنيسة والدولة. وهذا الحدث الأساس شكل قطيعة مع الاعتقاد بأن الله يقوم بوظائف التسيير السياسي، والتشريعي، والأخلاقي، والنفساني، والثقافي للمجتمع البشري.

سؤال: هل الله المشرع يتعارض مع القانون الوضعي الحديث؟

محمد أركون: بالضرورة! العلمانية تعدل أو تغير ذروة المشروعية المتعلقة بالقاعدة القانونية، وانطلاقاً من ذلك فإنها تغير المشروعية السياسية والقضائية والأخلاقية، بل وحتى المشروعية السيمانتية المعنوية فإنها تتغير هي الأخرى

أيضاً في ظل النظام العلماني. ينبغي العلم بأن الكتابات المقدسة تخلق هي أيضاً نظاماً معنوياً، أي نظاماً من معاني الكلمات يعيد الخطاب النبوي استخدامها ويوجهها في اتجاه لاهوتي خاص، فمثلاً في سورة التوبة نجد أن القرآن يحول فئات اجتماعية معينة إلى فئات لاهوتية. وهي فئات كانت معروفة آنذاك في مكة والمدينة، وقد ذُكرت بالأسماء التي كانت تحملها داخل النسب الدنيوي، حيث إن كل اسم مُموضع داخل البنية القبلية، أو العشائرية، أو العائلية **البطريركية**. فمثلاً بعض أفراد هذه الفئات الاجتماعية سوف يتحولون إلى أعضاء في فئات اجتماعية جديدة تمارس الرياء والنفاق: أي يفعلون ظاهرياً أعمال المؤمن المسلم نفسها، ولكنهم في أعماقهم ليسوا كذلك. إنهم يتظاهرون بالإسلام خارجياً وسطحياً فقط، وبالتالي فهم مذمومون وملعونون في الكتاب. إنه انحراف مدان ولكنه انحراف بالقياس إلى من؟ بالقياس إلى أي قاعدة؟ من الذي يصنف الناس إلى فئات مدانة وفئات غير مدانة هنا؟ إنه كلام الله نفسه، أي كلام القرآن. فالله هو الذي فرز الناس إلى فئات واكتشف داخل المجتمع العربي آنذاك أناساً لا يريدون الخضوع للدعوة الجديدة. ولكي يعيدهم إلى هذا الكلام فإنه وصمهم بالعار وشهّر بهم على رؤوس الأشهاد! بهذا المعنى فإن الخطاب القرآني هو خطاب معياري: أقصد بأنه خطاب يقسم الناس إلى فئات مختلفة ويصنفهم سلباً أو إيجاباً طبقاً لموقفهم من الدعوة الجديدة. إنه يخلق مرجعيات عليا لكي يبث الحياة في هذا المجتمع الجديد الذي يريد تأسيسه. . . وبالفعل فقد نجح في ذلك وتوصل في نهاية المطاف أو الصراع إلى ما يريد. بمعنى آخر فإن القرآن يستخدم الكلمات العربية نفسها التي كانت سائدة قبله والتي كانت لها معانيها قبل ظهوره، ولكنه يفجر هذا المعنى تفجيراً ويقلبه كلياً. من هنا الطابع الثوري أو الانقلابي للخطاب القرآني، ولكنه لم يعد يظهر لنا كذلك الآن بسبب العادة والإلفة والتكرار الشعائري العبادي له. أما إذا ما عرفنا كيف نتموضع في عصره ولحظته فإن هذا الطابع التفجيري الثوري الهائل يتجلى لنا فوراً.

سؤال: كيف يمكن لقارئ القرآن، حتى ولو كان يقظاً متنبهاً، أن يدرك كل ما تقوله وأن يدخل في مناخ هذه المعرفة الجديدة والإضاءة المبتكرة؟

محمد أركون: لكي يتحقق ذلك فنحن بحاجة إلى قاموس لغوي للقرآن. المقصود قاموس تزامني يشرح لنا معانيه كما كانت سائدة في القرن السابع الميلادي في المنطقة التي ظهر فيها. وهنا تكمن ورشة عمل وبحوث أساسية ذات أهمية قصوى. وينبغي أن ينخرط فيها الباحثون المحترفون يوماً ما وينجزوها. نضرب على ذلك المثل الآتي: ترد في القرآن وفي سورة التوبة تحديداً كلمة «الأعراب». إنها ترد داخل شبكة من التواصلات والترابطات والتساؤلات التي تشكل ما يشبه الغابة الكثيفة من المعاني والدلالات ﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: 90) ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 97-99). في الواقع إن كلمة الأعراب تدل هنا على فئة من «البدو» الذين تم فرزهم وتمييزهم عن عرب «المدن»: أي عرب مكة أولاً، ثم يثرب أو المدينة لاحقاً. إنه يحدد مكانتهم ليس عن طريق معايير اجتماعية وأنثروبولوجية كما نفعل نحن اليوم، أي معايير ذات علاقة بنقاط استدلال ثقافية ومقاييس حكم مختلفة، وإنما يحددهم ويحمل عليهم طبقاً لمعيار واحد: هو أنهم يرفضون مطلقاً الذهاب إلى المعركة مع القرآن. إنهم يرفضون أن يشاطروه **الجهاد**. لماذا؟ لأنهم لا يشعرون بأنهم مجبرون على الطاعة وقبول الأوامر إلا إذا كانت المعركة ذات رهانات محسوسة ومفهومة بالنسبة إليهم. ينبغي أن يكون هناك تهديد لقبيلتهم أو عشيرتهم أو عائلتهم الأقربين لكي يحملوا السلاح ويتحمسوا للمعركة. ينبغي أن يكون رهان المعركة شيئاً يخصهم في الصميم، ولكنهم

يرفضون خوض المعركة من أجل كنه أو جوهر لا يعرفون ما هو (لا يمكن وصف الله هنا إلا بكونه كُنهاً أو جوهراً لا مادياً). هذه المرجعية الجديدة، أي الله، غريبة كلياً عنهم ومجهولة لديهم ما داموا باقين داخل النظام القبلي والمعجم القبلي والعقلية القبلية السابقة على ظهور الإسلام. ما داموا خاضعين عقلياً لقانون العرف الإجباري الملزم بالنسبة إليهم وكذلك قانون التضامن القبلي والنظام المحسوس للقرابة الدموية فإنهم لا يستطيعون فهم ما يقترحه القرآن عليهم. ماذا فعلت الرسالة القرآنية؟ لقد قطعت مع هذه الأنثروبولوجيا المحسوسة لكي تؤسس نظاماً آخر للعصبية غير العصبية القبلية أو الدموية العشائرية. وهذه العصبية الجديدة التي أسسها الخطاب القرآني تستمد مشروعيتها ونظامها القانوني والمعنوي من خلال علاقتها مع الله. وارتكازاً على هذه المشروعية الإلهية فإنها تقسم الناس إلى أصناف وفئات إما سلباً وإما إيجاباً بحسب قبولهم أو رفضهم للدعوة الجديدة، فالله أصبح الفاعل الأعلى الجديد المهيمن الذي كان آنذاك في طور التشكل والتبلور واتخاذ مكانته داخل شبكة العصبيات الاجتماعية. وهنا يكمن عمل سورة التوبة وإنجازها الضخم. إنه عمل محسوس ليس عن طريق الاستمالة والاعتناق بواسطة الحض والوعظ، وإنما عن طريق تحديد المكانات وتصنيف الفئات، تماماً كما فعلت فرنسا في الجزائر عندما استعمرتها وراحت تصنف السكان إلى عدة فئات مختلفة المكانة والأهمية، وبالتالي فنحن أمام حدث تاريخي للانقلاب السياسي. وتفجير اللغة، وتغيير مصدر الشرعية الأعلى في المجتمع. القرآن هو كل هذا بالقياس إلى ما سبقه أو ما كان سائداً في وقته. نحن نعلم أن النبي سوف يرحل قريباً وأن سورة التوبة هذه هي نوع من التدخل النهائي لأنها آخر ما نزل أو من آخر ما نزل، وبالتالي فهذه السورة غيرت كل النظام السابق الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل ظهور القرآن، وقد أسست نظاماً جديداً يحل محله. وكان ينبغي الاستمرار في تصديرها إلى بقية أنحاء المنطقة وفي ما وراءها بغية تطبيقها أو تطبيق تعاليمها داخل «المدن» والمراكز الحضرية. ذلك أن الإسلام ظاهرة حضرية وليس صحراوية على عكس ما نتخيل وما يشاع أحياناً. بالطبع فإن تقاليد

الصحراء وعاداتها سوف تستمر في الوجود، وسوف تخضع لعملية تحديد المكانات والتصنيفات الواردة في سورة التوبة أساساً. وسوف تصبح هذه السورة نموذجاً أعلى لاحقاً بغية تحديد القانون الذي سيتحكم بالمجتمعات المفتوحة، أي كل الإمبراطورية الإسلامية التي سوف تتشكل في ظل السلالة الأموية.

سؤال: ولكن هذا النموذج أصبح لاغياً أو غريباً بالنسبة إلينا الآن...

محمد أركون: بالطبع، هناك صعوبة في قبول فكرة أن مصدر هذه الشرعية الجديدة هو «الله» ذاته حتى ولو كان الله التوحيدي. ومهما قالوا بأن النبي يستخدم حباله الصوتية لكي يلفظ «كلاماً أعلى» موحى به أو مستلهم من فوق، إلا أننا هنا أمام الوضع البشري للغة وأن المشاكل ابتدأت ما أن رحل الرسول. فبعد وفاته لم يبق إلا نحن، أي الناس العاديين، كفلان أو فلان، عمر مثلاً أو «الحواريين الأوائل» أقصد الصحابة بطبيعة الحال. وهؤلاء سوف يتحملون منذ الآن فصاعداً مسؤولية تفسير هذا الكلام بعد غياب النبي المؤسس. إنهم سيتحملون مسؤولية فهم وتطبيق هذا الكلام التدشيني المختلف عن كل ما سبق والداعي إلى تشكيل تصور آخر عن ماهية الإنسان أو الكائن البشري. إن المنفذ إلى هذه البلورة الجديدة لأنماط إنتاج المجتمع البشري في التاريخ قد تغير أو تعدل، والتغيير الفعلي للمعجم اللفظي المستخدم يتطلب وقتاً أو بعض الوقت. ولكن بدءاً من هنا، من سورة التوبة، نجد أنفسنا أمام محاولة أولى لهذا التغيير أو هذا الانتقال من حال إلى حال، أي من النظام العربي السابق إلى نظام الإسلام. وذلك لأن التسميات الدنيوية أوضح فيها مما هو كائن في السور الأولى. التسلسل الزمني هنا مهم. لماذا؟ لأن كون سورة التوبة تشكل آخر التوجيهات أو التعاليم أو التحديدات لشخص الله وللعلاقات الواجبة معه سوف يطرح مشكلة النسخ أو الناسخ والمنسوخ. وهذا النسخ ينص عليه القرآن نفسه والذي يخص كيفية التعامل مع التعاليم الأولى الواردة في السور السابقة المبكرة.

ولا نعرف بالضبط تاريخ الآيات الشهيرة التي تقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ

نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة. 106).
العبارة واضحة: إنها عبارة لغوية تقبل بتاريخية الكلام الطالع من فم النبي ذاته، إذا ما استخدمنا أحد مفاهيم لغتنا المعاصرة، أي مفهوم التاريخية. ولكن بعد غياب النبي كيف يمكن أن نحل هذه المشكلة العويصة؟ عن طريق تكرار صياغة لغوية معينة هي صياغة سورة الفاتحة. كل أولئك الذين شهدوا تلك اللحظة الكارزمية، التدشينية، لحظة النبوة، وأسهموا فيها إلى جانب النبي، راحوا يحيلون إلى هذا الكلام من أجل المحافظة على ماذا؟ . . . لا أجرؤ أن أقول من أجل المحافظة على وهم أو قصة خيالية (لأن ذلك سيكون مغالطة تاريخية. لماذا؟ لأن كلمة الوهم أو التفريق بين الحقيقة والوهم غير وارد في تلك العصور ولا يستطيع أن يقوم به إلا أناس ينجزون التحليلات العقلانية التي ننجزها الآن). ولا أستطيع القول من أجل الإسقاط (فمن غير الإنصاف استخدام هذا المصطلح لأنه تنقصنا أشياء كثيرة إذ نستخدمه بشكل سابق لأوانه). هنا يمكن للمؤرخ أن يستعين بعلم النفس التاريخي، ولكن قلة قليلة من الباحثين يهتمون بهذا العلم. يمكن أن نستعين به لفهم كيفية الانتقال من تلك اللحظة الاستثنائية التي كان فيها يسوع يتحدث عن الأب والابن إلى كيفية استقبال كلامه من قبل الحاضرين أو المعاصرين له، ثم من قبل الأجيال اللاحقة بعده. الشيء نفسه ينطبق على تلك اللحظة الاستثنائية التي كان محمد ينطق فيها بآي القرآن لأول مرة أمام أهل مكة، وكيفية استقبالهم له أو لها. ينبغي أن نتتبع كيفية الانتقال من هذه اللحظة التدشينية للخطاب النبوي أي تلك التي تتضمن دائماً الحضور الإلهي في الآيات المنطوقة، إلى اللحظة التالية، أي لحظة استعادتها في فم عمر بن الخطاب مثلاً، الخليفة الثاني.

الفصل السادس

نقد العقل المتحجر الجامد

سؤال: أعمالكم ومنشوراتكم العلمية تمتد على أكثر من أربعين عاماً. هل تشعرون بأنكم أنجزتم كل مشاريعكم؟

محمد أركون: لا، أبداً. كنت قد أشرت في كتاباتي المختلفة إلى مشاريع وورشات بحوث كثيرة لم أستطع تحقيقها لأسباب وجيهة. كانت في رأسي مخططات لأبحاث أساسية، ولكني لم أستطع الشروع بها وتحقيقها لأني بشكل واع أو غير واع قبلت الدعوات الرسمية لإلقاء المحاضرات في شتى أنحاء العالم. كما وقبلت المشاركة في حلقات درسية ومؤتمرات لا حصر لها ولا عد. وكل ذلك أخذ مني وقتاً طويلاً في السفر والتنقل من بلد إلى بلد ومن قارة إلى قارة. نعم لقد شغلتني المؤتمرات والمحاضرات كثيراً، وبالتالي فقد كانت عندي مهنة أخرى موازية لمهنة البحث العلمي. وقد مارست هذه المهنة وتابعتها في جميع بلدان العالم تقريباً. لا ريب في أني استفدت من كل هذه المحاضرات والمناقشات والتساؤلات التي طرحت علي، وأعتقد أن الآخرين استفادوا أيضاً. كانت متعة متبادلة. هذا شيء مهم ولست آسفاً عليه، ولكن هذه الفعالية الشفهية الضخمة حصلت على حساب البحوث المكتوبة. لولاها لكانت مؤلفاتي أضخم بكثير.

سؤال: وعلى الرغم من ذلك فقد جددت الفكر الإسلامي في العمق من

خلال مؤلفاتك الهامة المنشورة. وللأسف فلا نستطيع التحدث عنها كلها. لنقصر الحديث إذاً، إذا تفضلتم، على بحوثك النقدية المتركزة على العقل الإسلامي، وبخاصة نقدك للشافعي.

محمد أركون: أولاً ينبغي العلم بأن الشافعي يشكل إحدى لحظات الفكر الإسلامي. وينبغي القول بأني أستخدم كلمة «لحظة» هنا بالمعنى الهيغلي أو الفلسفي للكلمة. بمعنى آخر فإنها لحظة أساسية جداً وليست عابرة أو ثانوية. لقد أسس مذهباً فقهياً كاملاً. وهذا المذهب دشن مرحلة جديدة من صيرورة الفكر الإسلامي عبر القرون. لقد فعل ذلك عن طريق تأسيس ما يمكن دعوته للمرة الأولى بنوع من المنهجية، ولكنها منهجية خطرة. وقد بلور هذه «المنهجية» لكي يوقف ذلك النوع من الفوضى الناتجة عن إنتاج **الأحاديث النبوية** بكثرة وكيفما اتفق. وقد رافق فوضى الأحاديث النبوية هذه تكاثر المواقف الشخصية للفقهاء الذين يطلقون الفتاوى والأحكام الشرعية وكذلك اختلاف مواقف القضاة الذين يطبقونها. ولذا فقد خطرت على باله فكرة مركزة العمل التفسيري: أي طريقة **استنباط الأحكام** من النص المؤسس بعد تفسيره. كيف فعل ذلك؟ عن طريق القول بأن كل مفسر، وكل متكلم لاهوتي، وكل فقيه، ينبغي أولاً الانطلاق من المصدر الأساس للإسلام، أي القرآن بطبيعة الحال. وهو المصدر الذي يتمتع بالشرعية العليا المقدسة التي لا تناقش لأنه كلام الله. ينبغي على هؤلاء أن يستنفدوا كل المصادر النصية لمجمل القرآن، أي كل آيات القرآن، بغية إيجاد حل للمشكلة الفقهية المعروضة عليهم في زمنهم. فإذا ما وجدوا جواباً شافياً على مشكلتهم فإنهم يكتفون بالقرآن. ولكن إذا لم يجدوا جواباً شافياً وواضحاً في القرآن فإنه يحق لهم الانتقال إلى **الحديث النبوي** للبحث عن حل باعتباره الركن الثاني من أركان الوحي والإسلام. وهنا ينبغي على الفقيه أن يستعرض كل الأحاديث للبحث عن حل لمشكلته كما فعل مع آي القرآن. وذلك لأنه قد يجد في الحديث دعماً له، أو نصوصاً تؤكد ما يقوله القرآن، أو تدعم تفسيره لآيات القرآن. بعد أن يستنفد الأحاديث النبوية كلها كما فعل مع القرآن

إذا لم يجد أي حل للمشكلة المعروضة عليه (بسبب جدتها مثلاً)، فإنه ينبغي عليه أن يبحث عن مصدر آخر غير المصدرين الأكثر قداسة في الإسلام واللذين هما: آي القرآن والحديث النبوي.

سؤال: إذاً، ماذا عن إمكانية ثالثة؟

محمد أركون: نعم. وهذه الإمكانية الثالثة هي ما يدعى بالإجماع، أي إجماع المؤمنين. عندما اطلعت على هذه الفكرة للمرة الأولى فرحت جداً ورحت أحلم. قلت بيني وبين نفسي: إذاً فالإسلام يمكن أن يمارس الديمقراطية! المقصود بها هنا ما يدعوه القرآن **بالإجماع**. والواقع أن بعض المسلمين لا يزالون يفتخرون بذلك حتى اليوم. فهم يقولون لك: نعم نحن لدينا الديمقراطية من خلال إجماع المؤمنين. ولكن تبقى هناك مشكلة هي الآتية: إجماع من؟ من أي نوع أو سلطة عقَدية؟ إجماع على ماذا؟ هل يقصدون به إجماع رجال الدين مثلاً؟ ولكن من أين تجيء مشروعية رجال الدين هؤلاء وفي أي هيئة عليا يحصل إجماعهم في كل عصر؟ هل يعني ذلك إجماع كل المذاهب الفقهية الموجودة التي تُسهم في استنباط الحكم الشرعي الحالي وتحقق التوافق والإجماع بين آراء مختلف أئمة المذاهب الذين كانوا هم أنفسهم قد خلعوا أسماءَهم على التفاسير المختلفة؟ أم أنه إجماع علماء كل منطقة على حدة؟ باختصار فإننا نكتشف فوراً الحقيقة الآتية: وهي أن هذا الإجماع الذي يتغنون به ويفتخرون هو عبارة عن شيء طوباوي بالكامل. إنه عملياً يستحيل على التحقيق. والحق أنه لأسباب عديدة جداً فإن ممارسة الإجماع لم تتحقق قطُّ في التاريخ، وبالتالي فنحن هنا أمام مأزق. ولكنهم حافظوا عليه، أي على الإجماع، على الرغم من ذلك طبقاً لمنهجية الشافعي الكاملة. فقد خصصت رسائل ومؤلفات بأكملها لمتابعة النقاش والبحث داخل هذا الإطار حول مسألة الإجماع. لماذا؟ لأن الأمر يتعلق بفكرة الأساس الثالث الذي ينبغي فرضه وأنه يلزم البحث عن شروط صلاحية اللجوء إلى الأساس الشرعي، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالقرآن والحديث النبوي، ولكن عندما نهتم بتفسير هذه النصوص نلاحظ انبثاق

مشاكل عديدة لا تخطر على بال الشافعي إطلاقاً. والإجماع يبقى عبارة عن مطلب نظري لا تطبيق له على أرض الواقع.

سؤال: هل حل المتكلمون والفقهاء هذه المسائل؟

محمد أركون: السؤال المطروح هنا هو الآتي: في بعض الحالات إذا كان هناك حديث نبوي يضيء المشكلة ولو على الأقل عن طريق التشابه والقياس ويتيح إيجاد حل جيد هل يمكن أن نهمل القرآن أو نتجاوزه؟ بمعنى آخر هل «الكلمات» المعزوة إلى النبي، أي تعاليمه الشفهية المنقولة بواسطة التراث وليس عن طريق الوحي، سوف تصبح المرجع الأول بدلاً من القرآن؟ ولكن هل يمكن خلع المشروعية على الحكم الشرعي بدون الدعم النهائي للقرآن؟ هكذا نلاحظ أن هذه الأسئلة المتتابعة تطرح علينا مشكلة لاهوتية. إذا لم نجد شيئاً يساعدنا على الحل في أي واحد من المصدرين الأساسيين، أي القرآن والحديث النبوي، فإنه ينبغي علينا على الأقل أن نجد علاقة مع أحدهما. وعلى هذا النحو راح الفقهاء يجربون المحاجة عن طريق القياس. بمعنى أنهم راحوا يدرسون الحالة المعروضة على الفتوى لكي يجدوا في الحديث النبوي أو القرآن أو كليهما نقطة تماس تتيح لهم وصل الحالة المعروضة على الحل بما يقوله أحد هذين المصدرين على الأقل. لم يعد الأمر يتعلق بحل المشكلة مباشرة، وإنما بفضل المحاجة القياسية يمكن للفقيه أن يقوم بما كان يفعله النبي نفسه عندما كان يفسر آية صعبة أو يواجه حالة طارئة جديدة تتطلب حلاً.

صحيح أنه من وجهة نظر صورية محضة فإن هذا العمل لا يمثل قياساً (بمعنى أن القياس حسب منطق أرسطو مؤلف من مقدمتين نستخلص منهما بالضرورة النتيجة الإلزامية). ينبغي القيام بدراسة للنصوص من أجل مقارعتها بالواقع المعاش المحسوس أو بالحالة الطارئة التي تتطلب حلاً. ولكن في مثل هذه الحالة من لا يرى الصعوبات الجمة المتعلقة بإيجاد المعطى الوسائطي؟ ينبغي في آن معاً أن ننقب عميقاً في المشكلة التي تتطلب حلاً وأن ننقب أيضاً في أعماق النصوص، لكيلا أقول ينبغي أن «نلوي عنقها» لكي تتماشى مع الحل

الذي نرغبه. أقصد نلوي عنق النصوص والمشكلة المطروحة على الحل في آن معاً. وهذا ما يدعى بالحل التعسفي: أي إجبار النصوص على أن تقول ما لا تريد قوله، أو إجبار المشكلة على الخضوع لنص لا يتلاءم معها. ولهذا السبب فإن هذه المقاربة الثالثة، أي بواسطة القياس، كانت قد انتقدت كثيراً. وقد أثارت مناقشات ومجادلات لا حصر لها ولا عد. وبعضهم رفضها كلياً. نضرب على ذلك مثلاً الأوزاعي الذي كان إمام مذهب فقهي ولكنه انقرض على الرغم من أن الرجل كان منظّراً دينياً كبيراً، فقد رفض هذه الأساليب. ولكن بما أنه كان يعيش في الأندلس، حيث لا يستطيع أي مذهب آخر أن يفرض نفسه ما عدا مذهب مالك، فإن الناس نسوه وأهملوا رأيه. ينبغي العلم بأن مذهب مالك أصبح وحيداً في الساحة تقريباً، كما القرآن، ولا يستطيع أي مذهب آخر أن ينافسه أو ينوجد في حضرته. إنه يهيمن هيمنةً شبه مطلقة على العقول. نقول ذلك على الرغم من أن الأوزاعي ألف كتباً رائعة، ودبّج راسائل كاملة لتبرير رفضه. ماذا كان رأيه أو الحل الذي يقترحه؟ كان يعتقد بأنه ينبغي الالتزام بالنص فقط وتشغيله أو تأويله بطريقة ذكية مرنة تتيح لنا أن نجد حلاً للمشكلة. وإذا لم نجد أي شيء فينبغي أن نستلهم النصين المقدسين والآثار الدقيقة التي يمكن أن نجدها فيهما. وكان معه الحق في ذلك، فعندما ندرس المناقشات التي دارت حول العلاقة القياسية الكائنة بين المعطى اللاهوتي القرآني أو الحديثي من جهة، والمعطى الفقهي أو القضائي من جهة أخرى، فإننا نرى أن هذه العلاقات ضعيفة جداً في الغالب، وبكلمة مختصرة فإنها غير مقنعة.

وهكذا نعود من جديد إلى الحلين الأولين: أي عن طريق القرآن والحديث النبوي. ولكن في هذه الحالة تنبثق أمامنا مشاكل متعلقة بصحة الأحاديث النبوية. وذلك لأنه توجد أحاديث كثيرة أصلها غير مضمون، بل وحتى القرآن فإنه يثير تساؤلات شائكة بدوره. وذلك لأن النص كما ذكرت سابقاً بخصوص معجمه اللفظي (وضرورة التوصل إلى المعنى الصحيح لكلمة ما في ما وراء مشاكل التركيب النحوي للجملة والقراءة)، أقول إن النص القرآني يطرح مشاكل «تقنية» هائلة من حيث تأويله. ولهذا السبب فإن **أصول الفقه** كعلم يظل عبارة

عن بحث عن الأصول التي تهرب من أمامنا باستمرار، أو عن القواعد والأسس التي تنحسر وتتوارى كلما تقدمنا نحوها. . . كلما قلنا وصلنا إليها هربت وضاعت. مهما فعلنا فإننا لا نستطيع أن نصل إلى أصل راسخ، ثابت، موثوق. يضاف إلى ذلك أنه كلما ابتعدنا عن إمام المذهب، ابتعدنا عن علم التفسير كما كان ممارساً حتى لحظة الطبري. وهو المفسر والمؤرخ الشهير، جامع تفاسير القرآن، ومؤلف كتاب ضخم بعنوان: **تاريخ الأمم والملوك** المعروف باسم: تاريخ الطبري. وكتابه الكبير الآخر اسمه **جامع البيان في تفسير القرآن** المعروف باسم تفسير الطبري. ومعلوم أنه مات عام 923 ميلادية. يضاف إلى ذلك أن التفاسير القرآنية التي ظهرت بعدئذٍ على مدار التاريخ كانت مرشحة لأن تختلف في ما بينها أكثر فأكثر، وبالتالي فمن المستحيل التوفيق بينها. لماذا؟ لأنه لم تعد توجد أدوات مضمونة، ولا معاجم لفظية موثوقة، ولا قواعد نحوية مثبتة. . . وبالتالي فما عاد المسلمون بقادرين على ممارسة التفسير المُجمع عليه في حده الأدنى بخصوص كل آية قرآنية، بل وراحوا أكثر فأكثر يمشون في الاتجاه المعاكس، أي نحو تكرار أحكام القضاء أو الأحكام الشرعية التي غذت المعيار الفقهي. وفي نهاية المطاف فإنهم توصلوا بدءاً من القرنين السادس عشر- السابع عشر إلى هذا الحل الأقصى: قانون العُرف المحلي! وذلك لأن الجهد التفسيري وبالأكثر المنهجي الشرعي كان قد استنفد طاقته. ولذا، فإن القانون سيظل جامداً طيلة عدة قرون في عالم الإسلام.

في الفترة الحديثة، وبخاصة مع ولادة الحركات الأصولية، لم نلاحظ انبثاقَ المسائل الدائرة حول مناهج التفسير والتأويل وإنما انبثاق أجوبة براغماتية عملية، حالة بعد حالة، إذاً تعسفية، ومختلفة باختلاف رجال الدين أو القادة الذين يمارسون عملية التأويل. أضرب على ذلك مثلاً كاريكاتورياً تقريباً هو: طارق رمضان. أضربه كمثل ليس فقط بسبب صوته الهام أو إسهاماته الفكرية عن طريق ظهوره المتكرر على التلفزيون وكتبه العديدة، وإنما بسبب مساره وبراعته الشخصية المدهشة. فهذا الشخص الآتي من جهة الإخوان المسلمين المصريين انتقل من نظام إلى آخر حتى وصل به الأمر إلى حد الدفاع عن النظام الديمقراطي

العلماني الذي يؤدي فيه الإسلام دوراً هاماً. ولكن لا تجد لديه أدنى حد من نقد الأصول الإسلامية. إنه يقبل كل شيء آت من جهة التراث كما لو أنه صحيح بالكامل. وهو يعتقد بأنه صحيح لأنه نازل من السماء كلياً ولا علاقة له بالأرض أو بالتاريخ. إن مساره يستحق الدراسة لكي نفهم تقلبات «أصل» القانون الشرعي. كنت قد أسهمت شخصياً بحصتي من هذا العمل في كتاب صدر بالعربية تحت عنوان: (**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، منشورات دار الساقي، بيروت، 1999). أقصد بذلك الفكر التأسيسي واستحالة التأسيس النهائي الواثق من نفسه كلياً. نعم يستحيل أن نجد أساساً راسخاً يمكن الاطمئنان إليه حتى في الفلسفة- وبالأخص في الفلسفة - وبالتالي في علم اللاهوت أيضاً. ولكن كما قلت سابقاً، فإن علم اللاهوت، كمناقشة حرة وتبادل وجهات نظر مختلفة بين العلماء الدينيين، اختفى من ساحة الإسلام كلياً. وبما أنه لم يعد هناك أي فكر جاد ومسؤول في الإسلام فإنه لم يبقَ أمام الناس إلا الاستخدام المصلحي الانتهازي للتراث الإسلامي عموماً، بل والتلاعب به كمجرد أداة لتحقيق أغراض أخرى. أقصد هنا بالطبع التراث الإسلامي الذي لم يتعرض لعملية النقد التاريخي. لم يبق إلا ضرورة أن يرسخوا في أذهان المسلمين الفكرة القائلة بأن التشريع الذي يصوغ القانون هو بالفعل متجذر كلياً في القرآن. وبالطبع فإن صلاحية القرآن لا تخضع للتساؤل بل ولا تخطر على البال. هنا تكمن مأساة الفكر التي نعيشها حالياً في أرض الإسلام.

سؤال: ينتج عن ذلك أن القرآن متلو فقط تلاوة عبادية عند المسلمين. . .

محمد أركون: نعم، ولكن في الحقيقة توجد «حيوات عديدة للقرآن» لا حياة واحدة. الحياة الأكثر ديمومة في ما بينها والأكثر توافقاً مع الزمن الحاضر في نهاية المطاف هي تلك التي تستمر ليس بالضرورة في تجييش الروح والعقل والفكر والبحث العلمي المتركز على النص القرآني وإنما تلك التي تجيش جسد المسلم كله والجانب العاطفي الانفعالي من شخصية المؤمن الذي **يتلو** القرآن، ولكنه لا **يقرأ** النص. لو أنهم قرأوا النص فعلاً لسارت الأمور على غير ما تسير

عليه حالياً. إن هذه «الحياة الأكثر ديمومة للقرآن» بواسطة التلاوة الشعائرية ذات ثقل ضخم أو قل تضغط بثقل ضخم منذ الاستقلال على سكان البلدان التي عاشت تجربة الاستعمار. إنها تتيح المحافظة على الإيمان أو بالأحرى على الاعتقاد الديني.

سؤال: ولكن على الرغم من ذلك فلا يزال يوجد «تفسير قرآني» في العالم العربي والإسلامي؟

محمد أركون: نعم، ولا تزال توجد أيضاً ما سأدعوه «بالحياة التفسيرية للقرآن». وقد كانت هذه الحياة ديناميكية، حيوية، مبدعة، إبان الفترة التأسيسية للإسلام، ففي أثناء المرحلة الكلاسيكية للعصر الذهبي أُنتجت العديد من التفاسير الهامة التي لا يمكن لأحد أن ينكرها أو يتجاهلها. من بين هذه التفاسير القرآنية الهامة لأسباب تاريخية نذكر تفسير البيضاوي. لماذا؟ لأنه يكشف لنا عن المعارف الموسوعية المتراكمة حتى القرنين الحادي عشر-الثاني عشر للميلاد في الساحة العربية الإسلامية. نعم إن البيضاوي يجيش في تفسيره كل أنواع العلوم، بما فيها علم الطب، ويسلط أضواءها على القرآن بغية فهمه بشكل أفضل. وقد فتح بذلك الدروب الواسعة والخصبة جداً أمام «الحياة التفسيرية» للكتاب المقدس للإسلام. وقبله بوقت قصير كان فخر الدين الرازي قد حاول هو الآخر أيضاً المصالحة بين التفسير التقليدي والعقلانية. ولكن هذه المحاولات التأويلية المبتكرة توقفت بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي لأسباب تاريخية ينبغي على الباحثين إيضاحها يوماً ما.

ذلك أنه انطلاقاً من ذلك التاريخ راح المسلمون يؤلفون التفاسير العديدة للقرآن ولكن بدون أي روح ابتكارية وبدون تقديم أي جديد إلى ما سبق. إنها تفاسير مُفقرة وفقيرة من الناحية المعرفية ولا تقدم أي إضاءة للتاريخ ولا للقصص التي تدعم التفسير القرآني منذ البدايات الأولى وحتى الطبري، بل والأنكى من ذلك هو أن هذه التفاسير لم تعد تطرح مشاكل جديدة انطلاقاً من المعارف الجديدة والمتغيرات التي طرأت على المعرفة، أي انطلاقاً من **الإبيستمات**

الجديدة التي تدعم عمل المفسر. وهكذا رحنا نشهد انحدار الحياة التفسيرية والحياة الروحانية في الإسلام في آن معاً. بكلمة مختصرة: فإن التراث الابتكاري الخلاق انقطع وانتهى. ينبغي العلم أنه حتى ذلك الوقت فإن تفسير القرآن كان يتميز في آن معاً بالرعشات العاطفية والرؤيوية «للمخيال» كما يقول هنري كوربان. وكانت تلك اللحظة هي دائماً فترة انبثاق وتشكل المؤلفات الكبرى للمرحلة الكلاسيكية من عمر الحضارة العربية الإسلامية. وهي المؤلفات التي أغنت النص القرآني وزادت من خصوبته أضعافاً مضاعفة. وهي الأشياء التي أيقظت الأصداء المثارة سابقاً. ولكن إذا كانت هذه القراءات أو التفاسير قد ولّدت تجارب صوفية نموذجية، رائعة، شخصية جداً، إلا أنه لم يكن لها أي علاقة بمسؤولية تعليم الإسلام و«تسيير شؤون الاعتقاد» للمجتمعات وبخاصة المجتمعات الشفهية. هنا نلاحظ أن القطيعات كانت ترميمية. وفي المغرب الأقصى مثلاً كانت مراكش مركزاً لانبثاق فروع عديدة من هذه الحركة الواسعة التي أصنفها تحت اسم «الفكر الإسلامي». من المعلوم أن المرابطين كانوا قد أنشأوا هذه المدينة في القرن الحادي عشر الميلادي. وفي ظلهم راح رجال الدين يعيدون الصلة بلاهوت الوحدة والتوحيد، ولكن بشكل اختزالي جداً ومتصلب ودوغمائي، وبالتالي فلم تستطع هذه الحركة أن تولد قراءات أو إعادة قراءات جديدة للقرآن. أقصد بذلك قراءات مبتكرة عن جدّ وقابلة لأن تُستخدم اليوم ويُستفاد منها. باختصار شديد أو بكلمة واحدة: إني مضطر اليوم للعودة إلى الطبري إذا ما أردت أن أقرأ القرآن وأفسره. ولكني لست مضطراً على الإطلاق للعودة إلى التفاسير المتأخرة وتفاسير التفاسير المقتصرة أحياناً على سورة واحدة. بمعنى آخر فإن التفاسير التي ألفت بعد القرن الثالث عشر لا تفيدني في شيء...

سؤال: أنت قاس في هذا الحكم جداً...

محمد أركون: لا أبداً لست قاسياً. هذه هي الحقيقة. أنا لست قاضياً هنا ولا أطلق حكماً بالإدانة أو التبرئة، وإنما فقط أكتفي بتسجيل ملاحظة موضوعية.

إني مضطر للقول بأنه حصلت قطيعات راديكالية بعد القرن الثالث عشر. القرآن، كمصدر روحاني، أو كمصدر للحياة الروحانية استمر في تغذية بعض المفكرين، ولكن ليس بالضرورة تغذية الأصول أو الحياة الثقافية والفكرية. قلت مصدراً وأنا أعني به النبع الذي يُشرب منه، النبع الذي يجري. وإبداع الفكر، في رأيي، يطل من علٍ على جميع الحيوات الأخرى، أقصد يعلو عليها. وذلك لأن الحياة الفكرية تعني القراءة النقدية، ليس فقط للنص القرآني، وإنما أيضاً للاستلهامات الكبرى المتولدة عن هذا النص، للقراءات والتفاسير التي تعرض لها هذا النص منذ أن كان قد تشكل على هيئة مدونة نصية رسمية مغلقة وناجزة... نعم في ما يخص مجال الروحانيات استمر النبع في الجريان تحت السطح. وإذا كان قد جف كلياً في بعض الفترات إلا أنه انبثق من جديد لاحقاً. أقول ذلك وأنا أفكر بالتجربة الروحانية الصوفية العالية لعبد القادر في الجزائر وعلاقته بابن عربي، ذلك الصوفي والمفكر الشهير في القرن الثالث عشر. هناك تجارب أخرى مشابهة، ولكن ينبغي الاعتراف بأن الانبعاث الفكري لعصر النهضة مثلاً في القرن التاسع عشر لم يحقق إطلاقاً كل أهدافه. صحيح أن مكانة المعرفة تغيرت، والمجتمعات تحولت وتجددت. ولكن بعضاً أرادوا العودة إلى الأصول الأولى دون أي نقد. ونتج عن ذلك كل هذه الكوارث التي نشهدها اليوم مع هيمنة الأصولية السلفية على الشارع والعقول. ونرى بأم أعيننا المآسي الناتجة عن الفهم الخاطئ للنصوص المقدسة من قبل المسلمين اليوم...

سؤال: هل نستطيع القول بأنه توجد قراءة روحانية للقرآن ولكن لا توجد قراءة شخصية، حرة، جديدة؟

محمد أركون: نعم، بحسب علمي فلا توجد هذه القراءة الحرة. هناك مسلمون يتحدثون أو يكتبون عن القرآن، ولكن لا جديد تحت الشمس... كله تكرار بشكل أو بآخر. وهذه الظاهرة ليست وليدة اليوم كما ذكرت. هذا الجمود الفكري قديم. في نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر ظهر في مصر مصنف ضخم متبحر في كل العلوم الدينية هو جلال الدين السيوطي. وكان

يكتب نوعاً من الموسوعات عن كل حقل كبير من حقول المعرفة الدينية. كان يؤلف مجلدات ضخمة تشكل نوعاً من الحصيلة الختامية للدراسات القرآنية التي تمت حتى القرن السادس عشر: أي حتى عصره هو بالذات. لقد جمع فيها كل ما قيل عن القرآن أو كل ما كتب. ومؤلفات السيوطي الضخمة هذه تتيح لنا أن نشكل فكرة عما كان لا يزال يحصل في القرن السادس عشر. ولكن عندما نطلع على مؤلفاته ندرك فوراً أنه يعتمد بشكل خاص على ما أُنجز في المرحلة الكلاسيكية المبدعة. ونرى أنه لم يضف إليها إلا القليل جداً في ما بعد. لم يضف أي شيء يمكن أن يغير الأمور بالقياس إلى كبريات التفاسير القانونية أو الشرعية السابقة.

سؤال: إذا فنحن أمام حالة جامدة منذ زمن طويل، ولم يتغير أي شيء في الفترة المعاصرة.

محمد أركون: في رأيي إن الحالة زادت سوءاً بعد الاستقلال. لماذا؟ لأن المسلمين سوف تغيب عن أنظارهم كيفية حصول الولادة الديناميكية لفكرة **الأصول** والتأسيس، «أصول الفقه» مثلاً. ونتج عن ذلك بالتالي أنه غابت عن أنظارهم أيضاً فكرة استعادة البحث التأسيسي واستملاكه، أي البحث عن الأسس والأصول التي أتاحت تشكيل القانون الإسلامي أو الفقه الإسلامي، أو قل إنهم بالأحرى راحوا يستخدمون هذا العمل التأصيلي الذي تم في المرحلة الكلاسيكية بطريقة أسطورية- أيديولوجية. هذا في حين أنه، أي ذلك العمل التأصيلي، كان يمتلك على الرغم من كل شيء بعداً فكرياً وإبداعياً حقيقياً. فقد كان علماء الدين آنذاك، كالشافعي وسواه، يطرحون مشكلة المنهج المؤدي للتوصل إلى المصادر، . . . إلخ. كان يوجد آنئذٍ جهد فكري حقيقي، على الرغم من أنه كان يسبح في بحر «التاريخ-الأسطوري»، أو النظرة الأسطورية للتاريخ، أو الخلط بين التاريخ الواقعي والأسطورة الخيالية. ولكن كل هذا الجهد الفكري الابتكاري اختفى نهائياً في ما بعد. ماذا فعل الأصوليون في الفترة المعاصرة؟ لقد استعادوا مفهوم **الشريعة** بدلاً من **الفقه** لكي يقدموا للمجتمعات الإسلامية

نقطة ارتكاز واستناد. واعتقدوا أنهم بذلك يعيدون تأسيس الهويات الإسلامية الموحدة. ولكننا نعلم أن المجتمعات الإسلامية شديدة الاختلاف في ما بينها من الناحية التاريخية والأنثروبولوجية واللغوية والذاكرات الجماعية. لنقارن ولو للحظة بين أندونيسيا والمغرب. ما الذي يجمع بينهما؟ كلاهما بلد إسلامي ولكن ما أشد الفرق!

لكي أوضح هذه النقطة **استدلالاً بالضد** سوف أذكر كتاباً يخطر على بالي الآن. وهو للباحث الأنثروبولوجي الأميركي الشهير كليفورد جيرتز. عنوان الكتاب: **معاينة الإسلام. متغيرات دينية في المغرب الأقصى وأندونيسيا**[13]. ميزة المؤلف أنه فكر بأطروحة لا يمكن أن تبرعم إلا في رأس عالم أنثروبولوجيا، وهي فكرة خصبة جداً. لقد ذهب في البداية إلى «جافا» لكي يلقي نظرة أنثروبولوجية على هذه الجزيرة التي ليست إلا واحدة من جملة جزر أخرى عديدة في أندونيسيا. بعد عشر سنوات جمع ملاحظاته ثم سافر إلى المغرب حيث بقي ست سنوات يراقب تصرفات الناس وحياتهم في سوق مدينة «صفرو». كم أحببت هذه الفكرة، وكم لا أزال أحبها حتى الآن! إنها تعطينا فكرة عن ماهية البحث العلمي الحقيقي. ما أبعد الفرق بين موقفه العلمي الموضوعي وموقف الأيديولوجيين الذين لا يشعرون بأي قلق علمي أمام التاريخ والتراث: أقصد أولئك الذين يصفّون المعرفة التاريخية الموضوعية المحسوسة لمصلحة الاستخدام الأيديولوجي للتراث ولمصلحة مصطلح **الأصالة** أيضاً. وهو مصطلح يعني العودة إلى الأصول. وعن طريقه يزعمون بأنهم يعيدون بناء الإسلام، وكذلك إعادته إلى سابق عهده ومجده!

وهذه الكلمة «إعادة البناء» هي بالطبع عبارة عن مصطلح أيديولوجي ديماغوجي بشكل صرف. والواقع أن أطروحتهم الأيديولوجية-أو بالأحرى المومياء الأيديولوجية التي يرتكز عليها أيضاً الخطاب القومي المتعصب- تتمثل

---

(13) منشورات لا ديكوفيرت. باريس. 1992.

Clifford Geertz, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie.* La Découverte, Paris, 1992.

في المقولة الآتية: لقد محا الاستعمار أفضل منجزات الإسلام، وبالتالي فينبغي علينا أن نعيد تركيب الإسلام الحقيقي بعد كل هذا الاجتياح البربري للغرب الاستعماري. فالإسلام في منظورهم الخيالي اللاتاريخي كانت له أنواره منذ زمن طويل، بل وسبق أوروبا إلى عصر الأنوار لأنه منذ البداية كان مستنيراً والقرآن نفسه ليس «إلا نوراً على نور». فما حاجتنا إذا إلى الأنوار الأوروبية؟ نحن مستنيرون خلقة. لقد حاولوا زرع هذه الأفكار في أذهان الشباب في المغرب والجزائر والشرق الأوسط. وقالوا للجميع: «ينبغي أن نعود إلى التعاليم الأصلية للتراث، إلى مصدر وأصل كل شيء». من هنا نتج مصطلح الأصالة. وهم بذلك يتصرفون وكأن هذه الأصول التراثية لا تطرح ألف مشكلة ومشكلة بالنسبة للإنسان المعاصر الذي يعيش في ظل المجتمعات الحديثة، بل إنها تطرح مشكلة حتى بالنسبة للناس الذين عاشوا في القرون القريبة من ذلك الحدث التدشيني!

سؤال: لماذا تنتقد كلمة «المصدر أو الأصل»؟

محمد أركون: بسبب الاستخدام الخاطئ الذي يتعرض له على أيدي التقليديين والأيديولوجيين. لأنه تحت هذه الكلمة تنتصر الأيديولوجيا الأسطورية، أو التصور الأيديولوجي- الأسطوري للإسلام. وهو تصور أممته الدولة رسمياً وعممته على أوسع نطاق. وتولد عن ذلك مسار الفكر الإسلامي السياسي الحالي، والحركات المتزمتة، مع كل النتائج المؤذية المشؤومة الناتجة عنها. هل تريدون مثلاً من جملة مائة أمثلة أخرى؟ لقد حذفوا تعليم الفلسفة من المغرب إبان فترة صعود حركات الإسلام السياسي لإرضاء جماهيره الغفيرة ورجال الدين الذين يكفرون الفلسفة... ومعلوم أن تدريسها كان قد دام فترة من الزمن بعد الاستقلال مباشرة. لقد حذفوها بعدئذٍ لكي يحلوا أقسام الإسلامولوجيا محلها، أي الدراسات الإسلامية. ولكن يا ليتهم درسوها بطريقة علمية حديثة. على العكس راحوا يدرسون تاريخ الإسلام بطريقة متخلفة لا أستطيع وصفها حتى بالأصولية! ولذلك لأنه يبقى في كلمة «أصولية» على الرغم

من كل شيء نوع من الهمّ الفكري، أو الرغبة في العثور على الأساس و«الأصول» في مكان ما. إنهم يدرسون الإسلام في الثانوي والجامعي على طريقة الجهل المطبق والعمى الفكري الشامل، حيث لا يوجد بصيص نور. وهنا نجد أنفسنا في ما وراء الأصول، نجد أنفسنا داخل كارثة عقلية وصحراء من الفكر. نعم إن طريقة تعليم الدين تشكل كارثة في مجتمعاتنا. وهي سبب كل المشاكل الحاصلة حالياً في الداخل والخارج. ولا تزال الأمور متواصلة على هذا النحو في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي.

سؤال: إذاً، فلا توجد إمكانية للإصلاح في الأفق المنظور...

محمد أركون: لا، ولكن لنتحدث عن **الإصلاح** ولو قليلاً! لقد حصلت بعض المحاولات من أجل الإصلاح، ولكنها بقيت بشكل ما عبارة عن استمرارية «للتاريخ-الأسطوري»، وبشكل أكثر «للأيديولوجيا-الأسطورية» (وذلك لأنه لا يوجد شيء يذكر هنا في ما يخص «التاريخ» الحقيقي). ينبغي العلم بأن الأسطورة الإصلاحية لعصر النهضة انتهى بها الأمر في نهاية المطاف لأن تصبح هي ذاتها أسطورة مشوشة وخطرة. لماذا؟ لأنهم بقوا هنا داخل الاستمرارية التواصلية لما حدث منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي): أي في تلك اللحظة التي ازدهرت فيها العلوم العقلية واتخذت مكانة ضخمة داخل الحضارة العربية الإسلامية. هناك تيار ديني أخذ الإصلاح على محمل الجد هو التيار الصوفي، ولكنه يقول أيضاً بأنه ينبغي أن نقرأ القرآن غضاً كما أنزل. وهذا مطلب مغر شديد القوة، ولكن كيف يمكن ألا نرى فيه ممارسة «أسطورية-تاريخية» على الرغم من كل شيء؟ عندما أقول «أسطوري- تاريخي» فإني أقصد ما يلي: هناك من جهة أدبيات صوفية كتبت من أجل «إعطاء فكرة» بطريقة متماسكة عن التجربة البشرية للإلهي. ويتم ذلك ليس عن طريق وصف شطحات وفيضانات مشوشة، وإنما عن طريق إظهار التماسك الذي يمكن أن يكمن في مواصلة التجربة الشخصية للإلهي أو مع الألوهة. في ما يخصني شخصياً فإني أحترم هذه التجربة والرغبة في إعطاء فكرة عنها من قبل الشخص الذي يعيشها.

وذلك لأنهما يشكلان تجربتين خصبتين بالنسبة إلى حياة الروح والضمير، وذلك على عكس ما يحصل مع الطرق الصوفية الذين نسيت أسماؤهم لأنهم لم يصبحوا أئمة كباراً (بسبب عدم تأسيسهم لحركات كبرى كما فعل أئمة المذاهب الفقهية أو المذاهب اللاهوتية الكلامية). وإن التصوف يقدم تجارب شخصية ذات قيمة خاصة بحد ذاتها. وذلك لأنها مرتبطة بشخصية قوية ذات مسار فريد من نوعه يشهد على ما كان لويس ماسينيون قد دعاه: «بمنحنى الحياة الروحية مع الله»: أي الشهادة على التجربة البشرية مع المتعالي السماوي، مع الإلهي. وهذا يشبه ما يحصل أيضاً في الجهة المسيحية أو التصوف المسيحي. نضرب على ذلك مثلاً تيريز دافيلا وأخرين عديدين. كما ويشهد على ذلك كل الصوفيين الحقيقيين. قلت «حقيقيين» وألح على هذه الكلمة، لأن الأمر يتعلق بتجربة شخصية بشكل محض. إنها تجربة نفسية شديدة الذاتية والخصوصية. من هنا أهمية علم النفس والتحليل النفسي. فهما وحدهما قادران على تفسير هذه المغامرات الكبرى للروح أو استكشاف بواعثها وأعماقها، هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى ينبغي الاعتراف بأن علاقة هؤلاء المتصوفة الكبار بالتراث ومصادره الأولى ليست علاقة تاريخية- عقلانية، وإنما هي علاقة أسطورية- تاريخية: أي يمتزج فيها التاريخ بالأسطورة دون أي تمييز بينهما، بل إن الأسطورة تتغلب على التاريخ.

سؤال: لماذا تقيم تضاداً بين تجربة المتصوفة والتجربة الروحانية للطرق الصوفية؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن الطرق الصوفية يقف على رأسها المرابطون، أي رجال قرأوا وحفظوا المسار الصوفي عن ظهر قلب من خلال الكتب المدرسية أو كتب الموجزات والمختصرات. وهم يكررون بطريقتهم الخاصة التعاليم التي تلقوها بشكل مخلص قليلاً أو كثيراً. هذا «التوجه الروحاني» المحفوظ عن ظهر قلب هو أحد جوانب الطرق الصوفية. أما الجانب الآخر فهو وجود المعلمين أو المرشدين. ونقصد بهم أولئك الذين يستخدمون

معرفتهم الصوفية من أجل جذب المريدين وتعليمهم لكي يصبحوا معلمين بدورهم ويذهبون إلى مناطق أخرى لتعليم الصوفية. وبهذه الطريقة فإن من يقود الطريقة تقع على كاهله المسؤولية السياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية تجاه المريدين الذين يأتون ويتحلقون حوله ويعيشون على كلامه وحضوره. فنحن نجد أنفسنا هنا أمام عملية اجتماعية، أو اجتماعية- سياسية، وليس فقط روحانية، للتجربة المعمقة والشخصية مع الله.

وهنا يكمن فرق كبير بين تجربة الطرق وتجربة التصوف الروحاني المحض. وعلى أي حال فإن الطرق الصوفية ازدهرت حيثما كانت السلطة السياسية ضعيفة أو في طورها للضعف والاضمحلال، وبالتالي عاجزة عن السيطرة على الحركات الدينية. نجد في المغرب الأقصى إبان القرن التاسع عشر أنهم كانوا يميزون بين المناطق المحكومة من قبل السلطان، أي بلاد المخزن، وتلك العاصية أو الخارجة عن طاعته والتي تدعى بلاد السيبة: أي الخارجة عن سيطرة السلطة المركزية. وهي التي يحاول السلطان تدجينها، بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة: أي وضعها تحت سيطرته. وهنا بالضبط تنتعش الطرق الصوفية، أي في المناطق النائية الخارجة عن سيطرة السلطة المركزية. في مناطق السيبة هذه تظهر وتستطيع أن تكبر (ولنا أمثلة عديدة على ذلك). إنها تكبر وتتضخم أحياناً إلى درجة أنها تصبح قادرة على تهديد الإسلام الرسمي، وبالتالي فالطرق هي عبارة عن حركات تهدف للسيطرة على السلطة السياسية باسم إسلام غير عالم وغير رسمي. وهي تعلم المريدين علوماً عديدة بل وتدربهم، احتمالاً، على الرياضات الجسدية، وبالتالي فإسلامها هو إسلام الاحتكاك الشفهي، والتلاوة أو الاستظهار عن ظهر قلب، أو مرفقة بصوت التلاوة الشعائرية للقرآن.

سؤال: إذاً، فالطرق الصوفية تمثل الخط غير المثقف في الإسلام، الخط الذي لا توجد فيه مناقشات فكرية؟

محمد أركون: لا يمكن أن نصفه بالخط المثقف أو الفكري لأنه عبارة عن استعادة، بل وحتى تكرار لما هو موجود في الكتب المدرسية، كتب الموجزات

والخلاصات التبسيطية الشائعة. إنه عبارة عن شروحات وحواشي تدرس للطلاب في الطريقة أو في الطرق الصوفية. وهذه التعاليم لا تحتوي في الحقيقة على أي «تفكير» شخصي ناهيك بالفكر النقدي. في مثل هذه المجالس فإن ذاكرة التلميذ تحفظ مقاطع متفرقة من المعارف، ولكنه بشكل خاص يتعلم الإيمان والعقائد المتجسدة في الشعائر والطقوس التي قد تختلف من طريقة إلى أخرى. ينبغي العلم بأن الشيوخ الروحانيين وعقائدهم تختلف أيضاً بحسب نوعية السكان الذين يخضعون لهم ويتحملون مسؤوليتهم. وهؤلاء السكان يكونون في الغالب أميين أو شبه أميين وذوي ثقافة شفهية بالدرجة الأولى. ينبغي العلم بأنه إذا كان الإسلام الطرقي المرابطي منتشراً في مجتمعات، وقبائل، ولهجات شديدة التنوع والاختلاف، إلا أنك لا تجد فيه اللغة العربية الفصحى المكتوبة أو قليلاً جداً ما تجدها. وأنا لا أنتقد ذلك بحد ذاته، ولكن ينبغي العلم بأنه في التعليم القائم على التلاوة الشفهية والحفظ عن ظهر قلب، فإن «العقل» يختفي أو يضعف دوره كثيراً. نستخلص من كل ذلك أنه ينبغي أن يشمل «نقد العقل الإسلامي» الإسلام الطرقي أيضاً.

سؤال: كيف يمكن أن يكون عليه نقد العقل الإسلامي؟

محمد أركون: هذا سؤال وجيه بدون شك. ينبغي أن أوضح مقصدي من هذا المصطلح العريض والمركزي بالنسبة إلي. أولاً ينبغي العلم بأن العقل البشري ليس إسلامياً ولا مسيحياً كاثوليكياً ولا يهودياً... العقل البشري واحد في المطلق. ما أقصده هنا هو الآتي: كيف ينظر الإسلام إلى العقل؟ كيف يستخدمه؟ فمثلاً العقل نفسه يمكن أن يُستخدم للقيام بقراءة مختلفة من نص تأسيسي إلى آخر، وهذه القراءة تعطي نتائج مختلفة. أقول ذلك وأنا أفكر بالأدوات الأرسطوطاليسة أو بالعقل الأرسطوطاليسي الذي يستخدمه ابن رشد في الجهة الإسلامية كما يستخدمه توما الأكويني في الجهة المسيحية. نستخلص من ذلك أن هناك عقلانيات عديدة، عقلانيات مرتبطة قليلاً أو كثيراً بما يدعى عموماً بالعقل، بأل ولام التعريف، أي «بالعقل المطلق» إذا جاز التعبير. بعض

العقلانيات تقبل بأن تستخدم الأدوات الفلسفية، ولكن بعضها الآخر لا يقبل إلا بمعطيات التراث الديني، وبالتالي فهاتان العقلانيتان لن تشتغلا أو تمارسا دورهما بالطريقة نفسها. من هنا الحاجة لإجراء تفكير جاد حول الخلاف الكائن بين هذين النوعيتين من العقلانية: أي العقلانية الفلسفية والعقلانية الدينية. وانطلاقاً من هذا البحث الجاد نتوصل إلى بلورة العقل الذي يمكن أن يفرض نفسه على الجميع. ينبغي علينا تجييش علوم عديدة من أجل تحليل هذه الاستعمالات - أو اللااستعمالات - للعقل! وبالتالي فإن نقد العقل الإسلامي هو عبارة عن نقد تجليات العقلانية التي ظهرت في مجتمعات خاضعة للإسلام أو مَقودة من قبله أو مشروطة به عبر مراحل ثقافية ولغوية من تاريخه. أذكّر هنا، مرة أخرى، بالشيء الآتي: كم كانت دراسة استعمالات اللغة المكتوبة، وتالياً **تشكيل الخطابات**، هامة جداً بالنسبة إلي على مدار أبحاثي. مثلاً بالنسبة للقرآن فإني أميز بين الخطاب النبوي الذي لا أنكره ولكن الذي أصبح متعذراً الوصول إليه و«الخطاب القرآني» الذي يمكن الوصول إليه لأنه النص المثبت كتابة والوحيد الموجود بين أيدينا اليوم. إنه الخطاب القرآني اللغوي المادي المحسوس بكل شكل نصوصيته وتركيبه وبنيته وكل العقائد التي تحيط به وتسنده والتي ينبغي تحليلها وتفكيكها.

سؤال: ما هو الدور الذي يؤديه علماء الدين أو أصحاب المقامات الدينية «العالمة» في كل هذه القضايا؟

محمد أركون: توجد أدبيات ضخمة حول موضوع الإصلاح وعلاقته بما يدعى «بالعلماء» في اللغة الفرنسية، أو أوليما (Oulemas) أي طبقة رجال الدين الكبار. وقد تركز البحث كثيراً حول هؤلاء مؤخراً سواء في الجهة الاستشراقية أو في جهة المؤرخين المسلمين أنفسهم.

لكي نفهم سبب القوة الحقيقية لكلمة «أوليما» الفرنسية هذه والتي هي مجرد نقل حرفي عن العربية، حيث تعني علماء الدين، أقول لكي نفهم سبب قوتها والوظائف التي يؤديها هؤلاء العلماء المتدينون ينبغي أن نرجع إلى الآية

التأسيسية في القرآن. قلت «التأسيسية» وكان بالأحرى أن أقول «المصدر» لما سيحصل لاحقاً. وهي الآية الثامنة والعشرون من سورة الفاطر. تقول الآية: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾. التركيبة النحوية لهذه الآية غامضة وملتبسة جداً إلى درجة أنه يمكن أن نقرأها بطريقتين متعاكستين. يمكن أن نقرأها على أساس أن العلماء هم وحدهم الذين يخشون الله من بين كل عباده. وعندئذٍ تكون كلمة الله مفتوحة لا مضمومة. وهذه هي القراءة الشائعة. ولكن إذا ما قرأنا كلمة الله بالضم لا بالفتح فإن المعنى يصبح معكوساً. عندئذٍ يصبح على النحو الآتي: الله لا يخشى من بين كل عباده إلا العلماء. وهذه القراءة واردة جداً إذا لم يكن النص مشكّلاً ووقع عليه أحدهم فجأة ممن لا يعرفون دقائق العربية. أياً يكن من أمر فإن الآية ترفع من قدر العلماء إلى حد كبير: أي أولئك الذين تلقوا «العلم» أو «المعرفة». وهي كلمة ترد غالباً في مجمل القرآن (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)، ولكن معناها سوف يتغير منذ القرون الوسطى بالقياس إلى المعنى الوارد في القرآن.

سؤال: كيف استخدمت كلمة علم في القرآن أصلاً، ما هو معناها الأولي هناك؟

محمد أركون: كلمة **علم** بحسب ما هي واردة في النص القرآني تعني كلام الله الذي يعرف كل شيء ويعلّم كل شيء، وبالتالي فإن دراسة العلم بشكل متعمق تجعل المؤمن قادراً على معرفة كل كلام الله وتطبيقه عملياً في حياته الشخصية. لا ينبغي أن نخطئ في فهم كلمة علم هنا فنسقط عليها المعنى المعاصر. إنها لا تعني معرفة علم الفلك أو النحو أو أي شيء من هذا القبيل.

سؤال: ولكن طبقاً لتعليقك على هذه الكلمة العربية ما هو معناها؟

محمد أركون: هذه الكلمة بالمعنى المعاصر الذي أقصده تعني تطوير المعرفة بمعنى «العلم» النقدي، التجريبي. إنها تعني أيضاً معرفة العلوم التي ندعوها بالعلوم الصحيحة أو الدقيقة التي تبحث بحرية في الطبيعة لإنتاج المعرفة

واستكشاف قوانين الكون من دون أن تكون تحت مراقبة العقيدة الدوغمائية اللاهوتية القسرية باستمرار، وبالتالي فإن الآية المذكورة جذابة جداً وسوف تؤدي دوراً كبيراً في معركة التأويلات التي ستظهر لاحقاً. أما إذا ما أخذناها بالمعنى العقائدي الدوغمائي الذي ذكرته فإنها تغلق عملية المعرفة نهائياً. وعندئذٍ إذا ما قال أحدهم مثلاً بأن الأرض تدور حول الشمس فإنهم يسجنونه فوراً لأن ذلك غير متوافق مع العقيدة أو مع ما يقوله القرآن (أو الذي لا يقوله في الواقع). من الناحية التاريخية نلاحظ أن المعرفة العلمية والمعرفة اللاهوتية راحتا تنفصلان عن بعضهما بعضاً. وهذا الانفصال أثر على تفسير القرآن في المجتمعات الإسلامية على مدار العصور، تماماً كما حصل للإنجيل والتوراة في كلتا الجهتين المسيحية واليهودية. في التوراة أيضاً نجد أن الله علّم الإنسان «الأسماء» كلها. والقرآن استعاد ما قالته التوراة حول هذه النقطة حرفياً كلمة كلمة. إن الله يعلم الإنسان الأسماء كلها وهذه الأسماء موجودة في الوحي، ولكن المسلمين سوف يفسرون ذلك طبقاً لطريقة وروده في القرآن، حيث أعيدت بلورته من قبل سياق النص القرآني. وكذلك الأمر في ما يخص اليهود والمسيحيين فسوف يقرأون ذلك من خلال نصوصهم وسياقاتهم الخاصة بهم. هكذا نلاحظ أن كل مجتمع ديني يولّد حقولاً سيمانتية أو معنوية مختلفة، أي أسساً وأصولاً مختلفة للاعتقاد. إنه يولد «خطاباً» خاصاً به دون غيره. إن العلم النقدي يتركز على دراسة تلك الفجوة الكائنة بين الأسماء المعلّمة من قبل الله والخطاب.

سؤال: عندما يتحدثون عن «إصلاح الإسلام» ماذا يعني كلامك للتو؟

محمد أركون: إن إصلاح الإسلام أو المسيحية يعني فقط في ذهن كل مسلم أو مسيحي عادي العودة إلى مضمون **العلم** بالمعنى الديني للكلمة، أي المعرفة كما كانت قد تجلت في لغة الكتابات المقدسة نفسها، فهم يعتقدون أن هذه الكتابات تعلمنا وتخبرنا عن الإرادة الحقيقية لله «من الداخل» (وذلك انطلاقاً من وعي المؤمنين وعقلهم). ينتج عن ذلك أن التحليل أو التمييز الذي أقمته للتو بين الأسماء والخطاب غير موجود في هذه الكتابات المقدسة. أما

القرآن من جهته فيورد كلمة العلم هكذا لا على التعيين «بشكل خام» إذا جاز التعبير بدون تحليلها أو تفسيرها. وعن ذلك تنتج بالضبط كل الاختلافات في التأويل بين المؤمنين وكل إمكانيات انبثاق ما سيدعونه «بالفرق» و«الزندقات»، . . . إلخ. في كل الأحوال لنقل بسرعة أنه عندما ستلتقي اللغة العربية بكلمة علم في النصوص السريانية، فإن العقل الإسلامي سيقلب فجأة في التفسير الذي يقول: «اعثروا على صحة كلام الله وأصالته عن طريق العودة إلى القرآن». وهذا يعني حرفياً ومفهومياً ما يلي: عودوا إلى المعجم القرآني، إلى التصور القرآني، وإلى آلية اشتغال الأسماء التي يخلعها الله على كل الأشياء في القرآن.

من وجهة النظر هذه، ولكن في سياق آخر، فإن الكلمة الإغريقية غنوسيس (gnosis) أي «معرفة» قد خلقت هي الأخرى صعوبات عديدة في الجهة المسيحية أو في التاريخ المسيحي. فالسؤال المطروح هنا هو الآتي: كيف يمكن أن نفهم الله، من هو الذي يعرفه حقيقة؟ الكتابات المقدسة نفسها تجيب عن هذا السؤال، أو تعطي إشارات وتعليمات لغوية. فمثلاً نلاحظ أن الآية الأولى من **إنجيل يوحنا** تبتدئ بالعبارة الآتية: «في البدء كان الكلمة». وهنا ندخل مباشرة في مشاكل لغوية تتطلب إيضاحاً. فالسؤال المطروح هو الآتي: ما العلاقة بين هذه الكلمة (أي اللوغوس بالإغريقي)، والشخص الرمزي الكبير للمسيح؟ هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فالسؤال المطروح هو الآتي: ما العلاقة بين اللوغوس ويسوع الإنسان وليس الأسطورة أو الرمز الكبير؟ (هذه المشكلة الأخيرة لم تطرح إلا بعد قرون طويلة لاحقاً). لقد اكتشف العلماء مؤخراً أن مسائل اللغة تؤدي إلى كل الاختلافات التي نشهدها اليوم.

سؤال: أليس السؤال الوجيه الذي يطرح نفسه هنا هو الآتي: أي نمط من العقلانية كان سائداً في لحظة ظهور الخطاب القرآني وتشكله؟

محمد أركون: يمكن الإجابة عن طريق القول بأنها كانت عقلانية اللغة العربية، حيث إن مفهوم العقل لم يكن قد وُجد. ولكن لا يمكننا أبداً القول بأن

مفهوم العقل لم يكن موجوداً على الإطلاق آنذاك. كل ما نستطيع قوله هو أننا لا نمتلك شهادات مكتوبة عن اللغة العربية المتكلمة في القرنين الرابع والخامس للميلاد، أي في اللحظة التي سبقت مباشرة ظهور محمد أو انبثاق اللحظة النبوية. في ما يخص اللغة السريانية مثلاً نحن نمتلك كلمة **لوغوس** لأن المفاهيم الفلسفية العقلانية للغة الإغريقية كانت قد دخلت إلى اللغة السريانية منذ زمن طويل. أما كلمة **عقل فسوف** يتم إدخالها منذ بدايات الخطاب القرآني، حيث يحصل الحديث عن هذه «العقلانية». أما في ما يخص خط الحديث النبوي والأخبار فينبغي التحقق من الأمر، أي ينبغي البحث في ما إذا كانت كلمة **عقل** موجودة أم لا. وحده علم الفيلولوجيا التاريخي اللغوي الدقيق يستطيع أن يسعفنا هنا ويخبرنا بالنبأ اليقين، أو على الأقل يعطينا مؤشرات تدفع إلى التأمل والتفكير.

سؤال: ألا يمكن أن نصوغ السؤال على النحو الآتي: لا يوجد تضاد بين الإيمان والعقل، وإنما مجرد تمييز أو تمايز؟

محمد أركون: لا. كلمتا «الإيمان» و«العقل» والتمييز بينهما شيئان لا ينطبقان على القرآن. في القرآن نجد بالأحرى التمييز بين الإيمان الصادق، والاعتقاد الذي يشبه الخضوع. وهو خضوع انتهازي، خضوع من أجل الاختفاء. وهذا ما يفعله «المنافقون»، كما يقول القرآن ويكرر القول. من هم المنافقون طبقاً للتصور القرآني؟ إنهم أولئك الذين يقولون ما معناه: «نعم إني معكم، وأنا أقوم بالصلاة...». ولكنهم في الواقع ينتمون إلى تحالفات قديمة سابقة على الإسلام، ولكنهم لا يريدون الاعتراف بذلك ولا يريدون فك هذه التحالفات مع أعداء النبي لأن ذلك قد يشعل حروباً جديدة. لكي نقول الأمور بشكل آخر: المنافقون ليسوا في **العلم** ولا يعتنقونه.

سؤال: ما هي النتيجة التي تستخلصها من تأملاتنا هذه؟

محمد أركون: إليكم الفكرة التي أريد التوصل إليها في نهاية المطاف:

ينبغي دائماً أن نولي انتباهاً كبيراً إلى معنى الكلمات. وهذا ما لا يفعله «الإصلاحيون» المسلمون أبداً. عندما نقرأ كتابات الإصلاحيين وممارساتهم وطريقة فهمهم للدين نلاحظ أنه يوجد عندهم شيء أكبر من فرضية، توجد بدهية مسلمة أو حقيقة مقررة ونهائية. *تقول هذه المسلمة النهائية: إن الله تكلم إلى* البشر، والله ينبغي أن يطاع، بشكل دقيق وكلي، دون أن نحذف أي شيء أو نضيف أي شيء إلى ما قاله القرآن الذي يتضمن الوحي الذي أوحى به الله إلى البشر. ما يمكن أن نعترف به لإصلاحيي عصر النهضة من منجزات هو الآتي: صحيح أنهم وافقوا على هذه المسلمة البدهية ولكنهم صححوها بواسطة البراغماتية وبشكل براغماتي. وهذه هي حالة المصلح الكبير محمد عبده، فقد قال ما معناه: نعم للاعتقاد والإيمان، ولكن مبدأ الواقع ينبغي أن يفرض أولويته وسيادته.

الفصل السابع

المعرفة في الإسلام

سؤال: يبدو أن اهتمامك يتركز على الكشف عن الإبيستميه بالمعنى الذي يخلعه ميشيل فوكو على هذا المصطلح. نقصد أنك مهتم بتحديد نوعية هذا الإبيستميه الموجود تحت الخطاب القرآني أو في خلفيته والذي يتحكم به بشكل خفي. المقصود أيضاً بالإبيستميه «القواعد التحتية التي ترتكز عليها المعرفة»، إنها كالأساس أو المداميك بالنسبة إلى البيت. كما ويقصد به «أنظمة المعرفة» التي تتحكم بشكل لامرئي بهذا الخطاب. كل ذلك يمكن تقديمه كتعريف لمفهوم الإبيستميه. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فقد كنتَ دائماً مهموماً بما يدعى في الفلسفة «بمشكلة المعرفة»، أو «الإبيستمولوجيا»، أي فلسفة المعرفة أو فلسفة العلوم. كل هذا يدخل بشكل أوسع داخل دائرة اهتماماتك. ماذا تستطيع أن تقوله لنا بخصوص إبيستميه الخطاب القرآني أو النظام الفكري العميق واللامرئي الذي يتحكم به؟

محمد أركون: لكي نجيب عن هذا السؤال ينبغي أولاً أن نعود إلى مسألة علم الألفاظ أو معجم اللغة. لا ريب في أنها مشكلة معقدة ولكنها أساسية لكي ندرك بعض الرهانات الخاصة بقراءة القرآن اليوم، فهي تساعدنا من جملة أشياء أخرى على وضع حد للمغالطات التاريخية والقراءات الإسقاطية: أي القراءات التي تسقط معاني ألفاظ اللغة العربية الحالية على معاني ألفاظ القرآن التي ظهرت

في القرن السابع الميلادي: أي تفصلنا عنها مسافة زمنية لا تقل عن أربعة عشر قرناً، فهناك معان ومفاهيم كثيرة لم تظهر في التاريخ ولم تشهد بلوراتها الحاسمة إلا لاحقاً وبعد لحظة القرآن بزمن طويل. ومع ذلك فإنهم يسقطون معانيها على القرآن. وهكذا ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى إلى كلمة **علم** ومعناها أو دلالتها.

ينبغي العلم بأن كلمة **علم** بالمفرد، وعلوم **بالجمع** هما كلمتان من المهم أن نقبض على معانيهما الحقيقية من خلال تاريخهما. قبل ذلك ينبغي التنبيه إلى أن كلمة علوم بصيغة الجمع غير مستخدمة في القرآن. وحدها كلمة علم بالمفرد واردة فيه. إنهم يترجمون إلى الفرنسية كلمة علم الواردة في القرآن (بالمفرد فقط ولأكرر ذلك مرة أخرى)، بكلمة science أو بكلمة connaissance وهذا خطأ. إنهم يفعلون ذلك بشكل آلي كما لو أن كلمة علم القرآنية لها معنى كلمة علم العربية الحالية نفسه. إنهم لا يعون حجم المشاكل التي تطرحها مثل هذه الترجمة التي تخطر على البال، ولنعترف بذلك، بشكل عفوي للوهلة الأولى. ينبغي العلم بأن لكلمة علم مكانة مهيمنة داخل التراث الإسلامي. لماذا؟ لأنه أصبح واضحاً من خلال الآيات العديدة التي ترد فيها أنها تدل على نمط خاص من «العلم» أي من المعرفة المرتبطة بوحي كلام الله. إن كلمة علم بالمفرد تحيلنا على مضمون الوحي ذاته كما كان الله قد أراد صياغته للمرة الأخيرة عندما اختار النبي محمداً خاتماً للأنبياء وأراد إيصاله إليه مباشرة. في الواقع أنه كان قد أوصل رسالته، أي ماهيته أو ما هو عليه، إلى أنبياء آخرين قبل محمد (موسى وعيسى). وقد استخدم الكلمة «**علم**» نفسها بخصوصهم لكي يفهم الناس بأن الأمر يتعلق بالوحي نفسه وأنه وحي وحيد في كل الحالات الثلاث. وهذه المعرفة لا يمكن أن تكون تعددية بالجمع، أو مصاغة على هيئة الجمع. لا يمكن مثلاً أن تكون مصاغة على هيئة المعرفة الفلسفية، حيث توجد علوم «مختلفة ومتعددة». الفلسفة القديمة مثلاً، أي اليونانية، كفلسفة أفلاطون وبالأخص أرسطو تحتوي على عدة علوم كالفيزيقا والميتافيزيقا وعلم الأخلاق والفلسفة السياسية، وبالتالي فهي تشتمل على تعاليم ومعارف متنوعة ومتعددة، فنحن نمتلك هنا مجموعة من النصوص الفلسفية التي تشتمل على مجموعة من العلوم

التي شكلها الإنسان أو روحه البشرية والتي يستمر في تطويرها حتى يومنا هذا عن طريق «عقله» (في العربية **العقل**) وهي كلمة غير موجودة في القرآن على عكس ما نتوهم.

وإذاً فـ **العلم** بالمعنى القرآني الإلهي للكلمة يتعارض مع العلوم بالجمع من حيث إنه **وحيد** في نوعه، في حين أنها متفرقة ومتعددة. ولكن العلم بالمعنى الإلهي يشمل كل شيء (الفيزيقا، والميتافيزيقا، والأخلاق...). إنه يشملها كلها ويعلو عليها كلها ويطل عليها من عل. إنه عبارة عن ذروة خصوصية، إنه نمط من المرجعية والمعرفة ذات الآلية الخصوصية والجوهر الفريد من نوعه. ولا يمكن الخلط بين هذا العلم الإلهي والعلوم الدنيوية المتعددة الموروثة عن العهود اليونانية - الرومانية القديمة. وهذا شيء قائم منذ البداية بل واستمرت الأمور على هذا النحو لفترة طويلة بعد ظهور الوحي القرآني. نقول ذلك على الرغم من أن العلماء والمتكلمين المسلمين أسهموا إلى حد كبير في تطوير هذه العلوم والفلسفات الموروثة عن اليونان. ينتج عن ذلك أن **العلم** بالمعنى الإلهي للكلمة ينبغي إضاءته داخل شبكة دلالاته المعقدة كما تبلورت في لحظة ظهور الخطاب القرآني وتشكله. لا ينبغي أن نسقط عليه إطلاقاً مفهومنا للعلم في العصور الحديثة. هذه مغالطة تاريخية ينبغي تحاشيها بأي شكل. لذلك، قلت ينبغي أن نموضع القرآن داخل عصره ونقرأه بعيون عصره لا بعيون عصرنا. فالكلمات العربية التي يستخدمها لم تعد لها المعاني نفسها في عصرنا الراهن، ومن بينها كلمة علم. وإنما هي مرتبطة بمعانيها التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

سؤال: هل يمكن القول بأن المتكلمين المسلمين يشتغلون خارج نطاق **العلم** عندما يبحثون في مختلف اختصاصات «العقل» الفلسفي أو من خلال «عقلانيات» ليست قرآنية؟

محمد أركون: نعم، إنهم يشتغلون بشكل ما أو يبحثون خارج نطاق العلم بالمعنى القرآني للكلمة، ولكن إلى حد ما أو بشكل ما فقط. لماذا أقول إلى حد

ما فقط؟ لأن هذه الاختصاصات العلمية مورست ولا تزال تمارس ضمن الخط العلمي الإغريقي والمعرفة الفلسفية الإغريقية. ولكنها تمارس أيضاً في الوقت ذاته داخل سياق الحضارة الإسلامية والتقاليد السائدة في هذه السياقات، وبالتالي فهي خاضعة للتراث القرآني أيضاً. فتطور العلوم وتنوعها ناتجان عن جهود علماء وباحثين مسلمين يعبرون عن أفكارهم باللغة العربية و«يمارسون» هذه اللغة وهم على علاقة دائمة مع التراث اللغوي الناتج عن القرآن، وبالتالي فالأشياء معقدة جداً، وعلينا أن نقبض على هذا التعقيد بالذات.

وعلى عكس ما قلته آنفاً، فإن كلمة **علوم** بالجمع والتي تعني بشكل عام «العقل» غير موجودة في القرآن. فقط سوف يستخدمون هذه الكلمة لاحقاً للدلالة على مختلف العلوم أو الاختصاصات العلمية، أو للدلالة على العقل الذي يستخدم عقلانيات عديدة ويهتم باختصاصات متعددة. وهذا العقل سوف تزداد مكانته ضخامة كلما تم نقل العلوم القديمة إلى السياقات الإسلامية، في الوقت الذي راح يتأثر أيضاً بالمكتسبات اليهودية والإغريقية بل وحتى الهندية لاحقاً. ينتج عن ذلك أن الانفصال أو الاتصال بين كلتا الكلمتين علم بالمفرد وعلوم بالجمع يصبحان هامين جداً. وذلك لأن هذا الفرق اللفظي بين الكلمتين يحيلنا إلى نوعين من **الإبيستميه**، أي إلى نوعين من «أنظمة» الفكر مختلفين جداً في ما يخص العلم والمعرفة.

سؤال: بناء على ذلك كيف تحددون النظام الفكري (أو الإبيستميه) الخاص باللغة القرآنية؟

محمد أركون: لكي ندرس النظام الفكري العميق للنص القرآني ينبغي علينا أن نتذكر أن مرجعية القرآن مشكلة من معارف أو قصص رمزية لكيلا أقول أسطورية. وهي قصص آتية من مصادر مختلفة ولكن بشكل خاص توراتية. نحن هنا نغطس داخل «مناخ من الوحي» ذي التراث اللفظي أو المعجمي الخاص. نحن هنا أمام دالات ومدلولات تحيل إلى مناخ من اللغة الخاصة. ونجد في المعجم اللفظي للقرآن استعارات من لغات عديدة، ومن أساليب وحي متعددة

(بالمناسبة يوجد كتاب كامل مخصص لهذه المسألة بعنوان: «المفردات الأجنبية في القرآن»[14]). ولكن حتى لو كان القرآن يستعير ألفاظاً من عدة لغات كالسريانية والعبرية والأثيوبية إلا أنه يبتكر معجمه اللفظي الخاص، أو مناخه المعجمي الخاص، المستثمر في مجمل النظام الفكري القرآني، أو الإبيستميه القرآني. إنه مستثمر في طريقة انبناء نظام الفكر القرآني وتشكله. أقصد بالقرآن هنا تلك النصوص المبتكرة من الوحي التي جمعت ووحدت تدريجياً لكي تصبح المصحف الذي نعرفه اليوم. ولكن الشيء الأهم يبقى ما يلي: لقد حصل لاحقاً، داخل تاريخ الفكر الإسلامي، إن هذا الإبيستميه القرآني الذي يجهل بالطبع كل المعجم الفلسفي اليوناني-الروماني وكل العلوم المرتبطة به، سوف **يمارس عمله أيضاً كمرجعية إجبارية لهذه العلوم المرتبطة** بالتراث الفلسفي. هذه النقطة تتخذ أهمية مركزية من وجهة نظر منهجية. بمعنى أن السؤال المطروح هنا هو الآتي: كيف استخدمت مختلف العلوم التي ظهرت في النطاق العربي الإسلامي أو ازدهرت وتطورت داخله اللغة القرآنية؟ وما هي إحالاتها إلى الإبيستميه القرآني أو النظام المعرفي القرآني؟ أشير هنا، مروراً، إلى أن العلوم بالمعنى التعددي للكلمة لم تكن واردة في القرون الوسطى. آنذاك كانوا يقولون العلم بالمعنى الكلي الذي يشمل المعرفة الفيزيقية والمعرفة الميتافيزيقية، حتى ولو كانت توجد عملياً علوم متنوعة ومتعددة آنذاك. ولكن هذا المصطلح الوحيد المستخدم للدلالة على أشياء مختلفة يحبذ الخلط بالطبع بين **العلم** (بالمفرد) **والعلوم** (بالجمع). هكذا ترون إلى مدى التعقيد المفهومي أو اللغوي الهائل الذي يقف أمامه الباحث المعاصر.

سؤال: هل كبار شخصيات الفلسفة العربية - وعلى رأسهم ابن رشد بطبيعة الحال - يدخلون في هذا المنظور، أو تشملهم هذه التركيبة المعرفية؟

---

(14) الكتاب من تأليف المستشرق آرثر جيفري، أستاذ اللغات السامية في مدرسة الدراسات الشرقية بالقاهرة عام 1938.

Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938.

محمد أركون: ابن رشد يمكن أن يكون مثالاً ممتازاً لتوضيح ما أقول. ولكن هناك بشكل خاص الغزالي الذي يتشبث **بالعلم** بصيغة المفرد، أي العلم بالمعنى الديني القرآني. على الرغم من أن الغزالي (1058-1111) كان مطلعاً على العلوم بالمعنى التعددي الدنيوي وقد أسهم فيها في القرن الحادي عشر الميلادي، إلا أنه أسس تفكيره ومحاجته على **العلم** القرآني بكل وصاياه، وتعليماته، ومحظوراته أو ممنوعاته. من المعروف أن تعددية العلوم في الساحة العربية الإسلامية ناتجة عن تراكم عدد كبير من المعارف في العصر الذهبي الكلاسيكي. ينبغي أن نقوم بتحليل أو تشريح هذا النظام المعرفي القرآني أو الإبيستميه الذي يخلط مستويات المعرفة المختلفة أو ينضدها فوق بعضها بعضاً. كان الغزالي يعرف هذا العلم ويحترمه ويبجله بدون أن يأخذ أي مسافة عنه. كان ملتصقاً به كلياً، بل وكان يدعوه الشريعة، أي قانون الله. وهو العلم التشريعي الموجود في القرآن والمتمايز عن الفقه. لماذا؟ لأن الفقه الإسلامي هو عبارة عن صنع بشري، وقد تمت بلورته في القرون الأولى للإسلام. ومعلوم أن مهمة الفقه تكمن في استنباط كل حكم شرعي من **العلم**، أي من المعرفة القرآنية. وقد نتجت مشاكل عديدة عن هذه المقولات المختصرة المتسرعة والاشتقاقات المتفرعة، وبالتالي فينبغي علينا هنا أن نقوم بتحليلات واسعة ودقيقة لفرز شبكة المعاني والدلالات عن بعضها بعضاً. فهم يولدون «آثار المعنى» المتفرعة عن القانون الإلهي، زاعمين بأنهم يحترمون كلياً العلم الإلهي ويتقيدون به. وعلى هذا النحو يصبح هذا الأخير مهدى إذا جاز التعبير بدون أي وساطة إلى الفقهاء، أو إلى القضاة، لكي يطبقونه مباشرة على المجتمعات البشرية.

سؤال: ما هي النتائج المترتبة على هذا الموقف؟

محمد أركون: هناك نتائج عديدة، فمثلاً نلاحظ أنهم يخلطون بين العلم بالمعنى الإلهي القرآني والعلم بالمعنى الدنيوي التجريبي العقلاني. نظراً إلى التجانس أو التطابق اللفظي بين كلتا الكلمتين فإنهم يعتقدون أنهما شيء واحد. وهذا ما يفعله اليهود مع الشريعة أو القانون الإلهي وما يفعله المسيحيون مع

القانون الكنسي المقدس. ولكننا نعلم أن مفهوم العلم الديني مختلف كلياً عن مفهوم العلم الدنيوي. والمجريات نفسها أو التداخلات نفسها نلاحظ حصولها بين القانون الوضعي الذي يتشكل أو «الذي يُشكّل» كما يقال اليوم من قبل البشر و**العلم** القرآني الذي يعني القطيعة واتخاذ المسافة مع كل ما هو بشري. ومع ذلك فإنهم يزعمون صراحة بأنه يشكل مرجعيتهم... وبالتالي فهناك تناقض بين هذين الموقفين. ينتج عن ذلك أنه ينبغي أن يخضع مفهوم **العلم** القرآني لتحليل خاص به دون ذاته لكي نستطيع الخروج من هذا الخلط الإكراهي الإجباري الذي غطس فيه الإسلام كلياً وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وتصل خطورة هذا الخلط إلى حد أن الفقه الذي يدل على القانون الوضعي البشري قد حُذف كلياً لصالح الشريعة الإلهية بالخالص لأنها تحيلنا هي الأخرى إلى كلام الله المدعو **بالكلمة**. وهكذا يخلقون أو يقوون دائماً عن طريق هذه «الانصهارات» أو الخلطات الفكرة التي تقول بأننا متصلون مباشرة وبشكل مطلق كامل بكلام الله.

سؤال: وماذا عن فكرة الطاعة؟

محمد أركون: فكرة تقديم الطاعة للقوانين ناتجة عن الاقتناع بأننا إذ نفعل ذلك نطيع مباشرة قانون الله، وليس النواميس التشريعية المبلورة من قبل الفقهاء (أو الاختصاصيين بالفقه). فإذا ما تحدثت مثلاً عن مالك وأبي حنيفة (اثنين من رؤساء المذاهب) واضعاً كلمة الشريعة مكان كلمة الفقه فإن الدائرة تنغلق واللعبة تنطلي علينا. وهكذا، يصبح ما بلوروه من فتاوى فقهية وأحكام شرعية إلهياً وليس بشرياً. يصبح الفقه الإسلامي عندئذٍ كله إلهياً. وإذا ما قلت بأن مالكاً وأبا حنيفة كانا بشراً عاديين لا علاقة لهما بمرتبة النبوة والنبي ولا بمرتبة الأئمة لدى الشيعة، فإني أنزع عنهما الكاريزما المفترض وجودها في كل ناموس شرعي ينبغي على المؤمن إطاعته بشكل مطلق. وإذا ما نزعت هذا «الغطاء العام» الذي يخلع التعالي والقداسة على القانون الإسلامي عن طريق ربطه بالله فإن المشكلة هي أنه لن تعود هناك أي هيبة لأي عالم ديني أو فقيه. إنه يفقد هالته وهيبته في

نظر الناس. الفقيه العالم يستمد هيبته وسلطته عندما يدلي بفتوى أو استشارة شرعية لأحدهم من الاقتناع الكامل والمشترك بأنهما يواصلان ويؤبدان في هذه اللحظة بالذات الكلام النبوي المقدس. وعندئذٍ نبقى نسبح هنيئاً مريئاً في هذا الفضاء المتعالي، في هذا الفضاء المقدس للشريعة، أي القانون الإلهي المقدس.

سؤال: كيف يمكن أن تفسر ظاهرة تكاثر الفتاوى مؤخراً؟

محمد أركون: هذه مشكلة ضخمة. لماذا أقول ذلك؟ ينبغي أن أشرح السياق العام لكي يُفهم كلامي. بالنسبة إلي كإنسان «حديث»، فإن كل حركة أقوم بها، وكل فكرة تخطر على بالي، وكذلك قناعاتي الشخصية ومصادر التشريعات والقوانين التي ألتزم بها، كل ذلك لا يأتي من لحظة «تأسيس» الإسلام. فأنا، كشخص معاصر ومحاط بالحداثة من كل الجهات، تنهال علي كل أنواع التساؤلات المرتبطة بمعارفنا الحالية، وبالاختصاصات العلمية التجريبية، وبثقل العقل ومكانته الكبيرة في عالمنا الراهن (هذه التساؤلات ناتجة عن العلوم الدقيقة بدون شك، ولكن أيضاً وبشكل خاص عن العلوم الاجتماعية والإنسانية. وخطابي الشخصي هنا ينتمي إلى العلوم الاجتماعية). وهذا العقل الحديث الذي «يتحكم» بي حالياً كان قد تشكل على قاعدة منهجية نقدية وتساؤلية جداً وليست تسليمية كما هو عليه الحال في ما يخص المعرفة الدينية. وأنا مضطر لأن آخذ كل ذلك بعين الاعتبار (ليس لي خيار). وذلك لأني أعيش في مجتمع يتداخل وجودي بالضرورة فيه مع حاجيات هذا المجتمع وحيثياته. ولكي أقف راسخاً على قدميّ، لكي أستطيع الاستمرار في الحياة، فإني مضطر أيضاً إلى دمج **العلم** القرآني داخل المناخ العلمي والإبيستمولوجي الذي أعيش فيه. وعن هذا الوضع تنتج فجوات وتصدعات أساسية كبرى. وينبغي علينا أن نحاول سدها أو جبرها أو إصلاحها أو على الأقل فهمها. وهذا العمل يقومون به غالباً عن طريق الترقيع (بالمعنى الذي يخلعه علماء الاجتماع أو الإثنولوجيا على مصطلح «الترقيع»، أي فبركة العقائد والممارسات بشكل «ترقيعي» من

خلال توليفات كيفما اتفق من هنا أو من هناك). في الواقع إن هذا الترقيع الحديث يتم دفع ثمنه بالضرورة على هيئة تصدعات، وقطيعات، وتوعكات وإزعاجات. وبما أن أناس المجتمعات الحديثة يعانون بشدة أحياناً من هذه الصعوبات فإن مسؤولي الإسلام أو المدعين هذه الصفة يكتفون بإعادة التأكيد على واجب الالتزام بكلام الله: أي السيادة العليا للقانون الإلهي، والإحالة الإجبارية إلى الخطاب القرآني، لأنه بدون ذلك فإن إيماني واعتقادي سوف يذبلان وينحلان وينتهيان... وعلى هذا النحو تجيء الفتاوى لكي تزعم بأنها تخلع بشكل قسري المشروعية والفعالية على أشياء يبتعد عنها المؤمنون (وغير المؤمنين) في سلوكهم اليومي وفي فكرهم أيضاً. لماذا يبتعدون عنها؟ لأنها أصبحت تبدو أكثر فأكثر بالية ولاغية بالقياس إلى ضرورات الحياة الحديثة التي نعيش فيها.

سؤال: هل يشكل الحجاب أحد هذه الأشياء اللاغية التي عفى عليها الزمن؟

محمد أركون: إن المعركة التي دارت حول الحجاب في فرنسا تمثل دلالة رمزية كبرى على كل التحولات الأخيرة الحاصلة. ولكي نفهم معناها العميق ينبغي تعميم ما تدل عليه. لقد شهدنا في هذه المناسبة حصول انقلاب لا مرئي أكثر هولاً ولا يطاق ألا وهو: تنشيط السلفيين للأولوية المتعالية **للعلم** بالمعنى القرآني للكلمة على كل ما عداه. وهذا يفسر سبب المصير الذي آلت إليه الحالة النسائية في المجتمعات الإسلامية بالتضاد مع الحالة نفسها في الغرب أو في الحضارات الأخرى التي لا تعترف بالحجاب. لا ريب في أننا نشهد أيضاً اكتشاف أشكال أخرى من **العلم** في الأديان الأخرى. **فالعلم** الإلهي الغيبي موجود في الهندوسية أيضاً. كما ولا يزال يمارس فعله في الكنيسة الكاثوليكية مع البابا الحالي المحافظ بل وحتى لدى سلفه يوحنا بولس الثاني. هل يفعلون جميعاً شيئاً آخر إلا القول بوجود علم إلهي أعلى يشكل مصدراً لكل المشروعيات؟ ولكن بالطبع هناك فرق بين فتاوى البابا وفتاوى شيوخ الإسلام

المتشددين: وهو أن الرسائل البابوية تخلو من التهديد المباشر للأشخاص على عكس الفتاوى الإسلامية التي ترعب الكثيرين بل وتدعو علناً إلى القتل والتصفية الجسدية في بعض الأحيان.

سؤال: مبدئياً فإن البابا لا ينبغي أن يفتي إلا للكاثوليك، وأما فتاوى المشائخ فهي موجهة فقط للمسلمين. ولكننا نلاحظ بأن الرسائل البابوية والفتاوى الإسلامية تبدو وكأنها موجهة للجميع. ما رأيكم؟

محمد أركون: نعم. بهذا السؤال فإنكم تقدمون لي الفرصة السانحة لكي أتحدث عن مفهوم مهم جداً. سوف أقول أولاً ما يلي: إن التأكيد على التفوق الكلي **للعلم** القرآني، أو الشريعة اليهودية، أو الإنجيل، وتقديم الطاعة المطلقة لهم جميعاً، يعني تبني موقف الكونية بلا وساطة أو علاقات وسائطية. فكل واحد منهم، المسلم كما اليهودي كما المسيحي، يزعم بأن قانونه أو شريعته الإلهية هي كونية. ولكن يكفي أن نلقي نظرة على الأمور لكي ندرك أن كونية اليهودية ليست هي كونية المسيح ولا تتطابق معها. وكلتاهما لا تتطابقان مع الكونية التي تفتخر بها بقية الأديان على الرغم من محدودياتها المختلفة ومحدوديتها أولاً جغرافية، وهذا شيء ينساه المرء أكثر مما يجب. مثلاً كل المغامرة القرآنية، وكل التطورات التي عرفها الخطاب القرآني، يهيمن عليهما المكان الجغرافي الذي ولد فيه القرآن: أي منطقة الحجاز في الجزيرة العربية (المملكة العربية السعودية حالياً). لا معنى للتحدث عن كونية الرسالة القرآنية في تلك المرحلة الأولية لسبب بسيط هو أنها كانت محصورة كلياً داخل جغرافيا محددة تماماً هي جغرافيا الحجاز والجزيرة العربية. ومن وجهة نظر الحيّز أو الفضاء والمكان فلم يكن هناك أي تماس مع الأشكال الأخرى للأديان اللهم إلا على هيئة التنافس بين العشائر والقبائل. الأديان الأخرى كانت مُتجاهلة سابقاً، ولكنها أصبحت موجودة الآن داخل الفضاء العام نفسه الذي للمواطنة. وذلك لأننا أصبحنا نعيش في عصر العولمة، حيث تختلط الشعوب مع بعضها بعضاً في بلدان عديدة. لننظر إلى حالة الجاليات الإسلامية في الغرب مثلاً. لم يعد

لمفهوم الكونية المعنى نفسه اليوم كما في الأمس، سواءٌ في لندن أو برلين أو لوس أنجلوس. وذلك لأن الناس بالأمس كانوا معزولين عن بعضهم بعضاً ومنكفئين على أنفسهم ويعتقدون بأنهم مركز العالم. ينبغي العلم بأن «الكونية» مفهوم مجرد أو تجريدي: إنه يعبر عن الطموح المثالي لتوحيد منجزات الروح البشرية أو عملها. ولكنهم يريدون أن يخلقوا انطلاقاً من ذلك قانوناً إلهياً -أو علمانياً- وحيداً وفريداً من نوعه. وهو قانون يعتقدون بأنه سوف يشمل مواطني الكرة الأرضية كلها! لا ريب في أنه يمكننا أن نحقق بعض التقدم على طريق الكونية، فمثلاً الاتحاد الأوروبي يشكل فضاء أوسع من الدول القومية الأوروبية المنفردة كل واحدة على حدة. إنه يدشن فضاء جديداً للمواطنية في أوروبا. وهو فضاء مرشح للتوسع أكثر باتجاه «المزيد من الكونية» ولكن بدون أن يتوصل إليها حتى الآن، ولن يصل إليها أبداً. أقصد بذلك أنه يمكننا أن نبحث عما هو قابل للكونية، أو قل يمكننا أن نصبح أكثر كونية عما كنا عليه سابقاً، ولكن هذا عمل لا نهاية له.

سؤال: ما رأيك بمكانة النساء المسلمات؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية عام 1789 والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948 ينطلقان من المسلمة نفسها التي تقول بأن الإنسان، المأخوذ بشكل تجريدي، هو قادر جوهرياً وذاتياً على أن يجسد في شخصه وينمي الحقوق الإنسانية الكونية داخل المجتمعات والثقافات المحسوسة. إنه يفعل ذلك بواسطة اللغات المختلفة التي تشكل الذاكرات والهويات الخاصة، بما فيها كل التاريخ الأكثر محدودية وخصوصية الذي تحمله لهجة ما أو عدة لهجات إقليمية. إن إعلانات حقوق الإنسان هذه، أياً تكن تجريديتها، لها محاجات فكرية بحاجة إلى تحسين بغية تجاوز هذا التنوع والاختلاف البشري والتوصل إلى الكونية الفعلية. إنها ترتكز على «الإنسان» كقاعدة أساسية، وهذا شيء مستحيل تصوره بالنسبة إلى الكتابات المقدسة والمؤمنين بها من مختلف الأديان. من الواضح أن

الخطاب التوراتي والقرآني (والخطاب النبوي عموماً) لم يكن معاشاً بالأمس كخطاب عام كوني، هذا ناهيك باليوم. لماذا نقول ذلك؟ لأنه يستخدم المجريات الخطابية اللغوية، ومجريات النص على أحكام القانون الوضعي العملي، ولكنه معتبر من قبل مؤمني كل دين وكأنه إلهي لا وضعي ولا بشري. وعموماً، فإن هذه المجريات الفقهية محصورة بمجتمعات محدودة جداً من حيث الحيز الجغرافي، والتموضع المكاني. لم يستطع أي دين توحيدي أن يشمل العالم كله ولا حتى نصفه. يضاف إلى ذلك أن القراءة الاستقبالية التي نشكلها عن هذه التشريعات المتبعثرة المتقطعة من خلال قراءتنا لها داخل النص القرآني أو التوراتي مطبوعة بعقائدنا الخاصة ومتأثرة جداً بها، فالفقه الإسلامي خاص بالمسلمين فقط، وقل الأمر ذاته عن الشريعة اليهودية، أو القانون الكنسي المقدس بالنسبة إلى المسيحيين. ولكن المؤمنين يقرأونها داخل منظور خلود كلام الله، بل وحتى من خلال مكانة الله ذاته الذي يقف فوق كل تاريخ وكل لغة. هناك آية قرآنية تقول: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾. لكي نقرأ هذه الآية بشكل صحيح ينبغي أن نطلع على وضع المرأة في السياق الذي نزلت فيه هذه الآية، أي في القرن السابع الميلادي وفي منطقة الحجاز بالذات. وهي إحدى المناطق الضائعة في الفضاء الشاسع الواسع للمملكة العربية السعودية المترامية الأطراف. ينبغي أن نطلع على الثقافة العربية واللغة العربية لتلك المنطقة في ذلك الزمان الغابر لكي نفهم معنى الآية بشكل صحيح. بمعنى آخر ينبغي أن نموضعها داخل سياقها الزماني والمكاني الذي نزلت فيه. لا ريب في أنه يوجد قانون آخر عن وضع المرأة في الثقافة واللغة الهندية أو الصينية في الفترة نفسها (دون أن يعني ذلك أنه أفضل بالضرورة). ولكن المشكلة التي تحول دون تعديل أي تشريع قديم ناتجة عن الشيء الآتي: وهو أن المسلمين يخلعون العصمة والقداسة المطلقة على التشريعات الوضعية الخصوصية. كما ويخلعون رداء «التعالي الرباني» على كل النواميس والقوانين العرضية المرتبطة بسياقات زمانية ومكانية محددة تماماً. إنهم يعتبرونها وكأنها تتعالى على كل زمان ومكان.

سؤال: أليست هذه هي حالة كل الأديان؟

محمد أركون: الأديان في مجملها تميل في رأيي إلى الاعتقاد بوجود كونية متخيلة أو خيالية. وهذه الكونية تزعم توحيد كل العقائد الدينية الداخلية وتجاوز عقائد الأديان الأخرى. أقول ذلك وأنا أتذكر ما قاله المؤرخ الفرنسي المؤمن رينيه ريمون في أحد المؤتمرات التي حضرتها وشاركت فيها. راح يتحدث في مداخلته عن الكونية المسيحية أو عن منظور العقائد والتعاليم المسيحية القابلة للكونية، أي لأن تُعمم كونياً. لقد تحدث عن ذلك وكأنها فكرة بدهية لا تحتاج حتى إلى نقاش. وبما أن دوري في الحديث جاء بعده فقد اعترضت على كلامه قائلاً بأني لن أزعم أبداً بأن الإسلام «كوني» بدون أن أحتاط لذلك عن طريق التحدث عن قلق الروح المسلمة الباحثة عن الكوني أو الكونية. فمثلاً ما الشيء الموجود في **العلم** القرآني والذي يمكن القول بأنه قادر على بلوغ الكونية؟ ينبغي العلم بأن الإسلام الكوني شيء لا وجود له. وإذا ما زعموا أنه كذلك فينبغي أولاً الإجابة عن بعض الأسئلة النقدية. أضرب على ذلك المثل الآتي: نقع في القرآن أحياناً على النداء التعنيفي الآتي: يا أيها الناس! مثلاً الآيات الآتية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾، . . . إلـخ. المسلمون يعتقدون بأن هذا النداء كوني موجه إلى البشر أجمعين لأنه استخدم كلمة الناس. في الواقع إن من يقولون ذلك لا يزالون غاطسين في **العلم** القرآني. إنهم «يسبحون» هنيئاً مريئاً في «التعالي السماوي». من الواضح أن مُصدر الأمر غير مسمى صراحة في الآيات (ولكن يفترض أنه «الله» أو النبي). ومعنى الآيات هو: أنكم جزء من البشرية وليس كل البشرية. ولكن المسلم يقرأ هذه الآيات بعين الإيمان والرغبة العارمة في مدّ ما يقوله القرآن لكي يشمل البشرية بأسرها. وعندئذٍ يتجاهل الشكل البلاغي لفعل الأمر هذا: يا أيها الناس! فالواقع أن الخطاب موجه لأناس محسوسين لا تجريديين. إنه موجه إلى الناس الذين كانوا هناك في مكة أو المدينة أو منطقة الحجاز أو الجزيرة العربية على أقصى تقدير.

إنه موجه إلى الناس الذين كانوا يستمعون لتبشير النبي شخصياً ويرونه وجهاً لوجه. نقول ذلك في حين أن القارئ اليوم يعتقد بأن الأمر يتعلق بإيمان البشرية كلها، هذا في حين أن الخطاب الشفهي كان موجهاً في الحقيقة إلى مجموعة ضيقة جداً من المستمعين، وهم أناس من لحم ودم، إنهم سكان مكة والمدينة الذين كان يقرّعهم النبي بسبب تقاعسهم عن الإيمان برسالته. إنه موجه للناس الذين مسهم كلامه شخصياً! ولكن المسلمين الحاليين بسبب انعدام الحس التاريخي لديهم لا يفهمون الأمور على هذا النحو. ولذا فإنهم يسقطون على الخطاب القرآني «استرجاعياً» رغبتهم الحارقة الحالية في أن تكون هذه التعاليم كونية أو قابلة للتعميم كونياً. إنهم يتحدثون عن وجود الكونية هنا دونما حذر أو احتياط. وذلك لأنهم يمارسون قراءة إسقاطية على القرآن لا قراءة تزامنية، تاريخية. يضاف إلى ذلك أن المؤمنين يزعمون أو يرغبون في ملاقاة كونية كلام الله، أي كلام كائن أعظم ينبغي وصفه بالفاعل الفعال بدلاً من الكوني. في الحقيقة إنه يتموضع في ما وراء الكوني الذي ليس إلا نوعاً من الإسقاط.

سؤال: على الرغم من كل هذه العراقيل التراثية فإن المغرب أصدر قانوناً لتعديل وتحسين المكانة الشرعية للمرأة من خلال المدونة الشهيرة. ولكن لماذا غابت عن هذه الإصلاحات مسألة تعديل قانون الإرث، ومعلوم أن ذلك ضروري بغية مساواة المرأة بالرجل؟ لماذا تظل هذه «النواة الصلبة» صامدة وعصية على التعديل والتغيير (بالإضافة إلى أشياء أخرى بالطبع!)؟

محمد أركون: المغرب يحاول تحديث نفسه ومسايرة التطور بدون شك، ولكن نلاحظ أن نظام القيم التقليدية أو بشكل أكثر عموماً الخطاب النبوي (وليس فقط القرآني) لا يزال يحافظ على قوته وهيمنته. ولكن لا أعرف إلى متى سيظل الأمر على هذا النحو. وهذا الخطاب التقليدي هو الذي لا يزال المسلمون يصغون إليه، أو الذي يُستخدم «كمرشح أو كمصفاة» لقراراتهم وتصرفاتهم. ونظراً إلى كونهم مشروطين بهذا الاستقبال المتواصل للخطاب القرآني ومنغمسين فيه كلياً فإنهم يهملون بشكل منتظم بعض التفسيرات ذات

الطابع التجديدي، ويحافظون على بعضها الآخر، وبخاصة ذات الطابع التقليدي الموروث. وهذا ما أراه بأم عيني من خلال كيفية تلقيهم لمحاضراتي العامة هناك، فطريقة استقبالها خاضعة دائماً لهذه المشروطية المسبقة. كل ما أقترحه من تجديدات وتحليلات ابتكارية ارتكازاً على الخطاب النقدي المرفق بالمحاجات العقلانية، المستنيرة، المتماسكة، يرفضونه ويكنسونه تكنيساً بجرة قلم. كل الأسئلة التي يطرحونها علي بعد انتهاء المحاضرة تعود تقريباً بشكل فطري إلى تكريس المواقع التقليدية: أي التسليم بمسلمات الخطاب القرآني التي لا تناقش، وكذلك التسليم بالطابع المتعالي السماوي لهذا الخطاب (وهو تعالٍ يخلقونه في خيالهم، وذلك لأنه إذا كان التعالي موجوداً فمن يعرف قراراته وآراءه؟). وضمن هذا الإطار المسلماتي القرآني يحاولون اختراع أو ترقيع بعض الحيل الفقهية التشريعية بغية تخفيف ضغط النص ولو قليلاً: أقصد ضغط ما يقوله النص بشكل صريح، قطعي، «حرفي» ظاهرياً. فعبارة: وللذكر مثل حظ الأنثيين، واضحة كل الوضوح. فكيف يمكن أن نحتال عليها؟ وبالتالي فالمسلمون المعاصرون يظلون محصورين عقلياً داخل الإطار التقليدي نفسه الذي لم يفككه أحد حتى الآن، بل ولا يتجرأ أحد على ذلك. إنه إطار معرفي قروسطي قديم لم يتعرض لأي تحليلات نقدية ضرورية لمعرفة كيف تتم بلورة الخطاب البشري في لغة ما. والسؤال المطروح الآن هو الآتي: كيف ستمارس هذه التشريعات القديمة عملها؟ أقصد كيف ينبغي أن تمارس عملها منذ الآن فصاعداً داخل سياق الحداثة حيث أصبحت طبيعة العقل مختلفة كلياً عن طبيعة العقل الذي ينطوي عليه القرآن؟ هذا هو السؤال الوجيه الذي ينبغي طرحه.

سؤال: ما هي الهيبة العليا التي يمكن أن تخلع المشروعية على هذه الآلية الشغّالة الجديدة للعقل؟

محمد أركون: لكي نفهم مشاكلنا بشكل أفضل لننظر إلى ما يحصل عند الجيران ولنقارن بين كلتا الحالتين. كان البابا الحالي قد ألقى على سبيل التذكير مجموعة من الخطابات التي تحتوي على جملة من الأحكام والمقترحات الخاصة

بالسلطة العقائدية اللاهوتية الكاثوليكية. وقد لفظ هذه العبارات دون أن يخرج على المسلمات العقائدية التقليدية للإيمان الأرثوذوكسي للمسيحية الكاثوليكية. أقصد بالإيمان الأرثوذوكسي هنا ما يعتبره المذهب الكاثوليكي البابوي بأنه وحده الاعتقاد المستقيم أو القويم وما عداه هرطقات. كما ولفظها من داخل إطار المعصومية البابوية أيضاً. وهذا من حقه. ولكن الناس على الأقل في المجتمعات الأوروبية الديمقراطية بإمكانهم أن يناقشوا بحرية ما قاله. ويمكن للمواطنين أن يكتبوا، ويتكلموا، ويفتحوا أفواههم، ويعترضوا على ما قاله قداسة البابا، بل وأن يستهزئوا بكلامه وحتى أن يشتموه ولكن بشرط أن يقدموا بعض الحجج المقنعة ولا يلقوا الكلام على عواهنه. بمعنى آخر فإنه يوجد رأي **عام أوروبي** خارجي على الكنيسة المسيحية الكاثوليكية. إنه رأي عام حر لا يخشى أحداً حتى ولو كان مقدساً معصوماً كالبابا. ورغم ذلك فإن هذا الرأي العام الحر لا يمنع بنوا السادس عشر من أن يقول ما قاله للمسيحيين المتدينين أو المؤمنين بالدين وعقائده حيث إن الأغلبية العظمى منهم تسانده في نهاية المطاف على الرغم من بعض الأصوات النقدية أو الانتقادية الصادرة من جهة المسيحيين الليبراليين. ويمكن أن يحصل في رأيي الشيء نفسه لدى المسلمين، ولكن مع الفارق: وهو أنه في ما يخص المسيحية بالإضافة إلى البابا هناك المجامع الكنسية والمطارنة ونوع من النقاش الديمقراطي داخل الكنيسة ذاتها، بما في ذلك الأشياء التي تقال خلف الأبواب المغلقة ولا تعلن على الملأ، . . .إلخ. وكل هذه الأشياء غير موجودة عندنا في الجهة الإسلامية. هذا من دون أن نأخذ بعين الاعتبار أنه لا توجد وظيفة دينية في الإسلام تشبه وظيفة البابا في المسيحية الكاثوليكية. أقول ذلك على الرغم من أن القرضاوي[15] يؤدي الدور نفسه الذي يؤديه البابا حالياً، وذلك من خلال قناة الجزيرة.

---

(15) الشيخ يوسف القرضاوي هو داعية تلفزيوني شهير (على قناة الجزيرة القطرية). وهو شديد النفوذ حتى داخل أوروبا ذاتها، حيث يترأس المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث. وأحد منافسيه هو الشاب عمرو خالد الأصغر سناً منه بكثير. وهو أيضاً داعية تلفزيوني ونجم شهير (في مصر). ستكون لنا إليه عودة لاحقاً.

ولكن الشيء الأساس بالنسبة إلينا اليوم يكمن في مكان آخر. ينبغي العلم أنه يوجد «رأي عام إسلامي» مدعوم من قبل الدول العربية أو الإسلامية. ولكي يعطوه المسموعية والجمهور الغفير فإنهم جيشوا له قناة الجزيرة ووضعوها تحت تصرفه. وهي تتبنى الخطاب الرسمي للأنظمة وكأنه «معلومة» حقيقية. هكذا نجد أنفسنا داخل مناخ كوني افتراضي إسلامي أو مزعوم كذلك. ومن الصعب جداً تجاوزه. ولا يمكننا أن نتحدث بصراحة وبشكل علمي عن الدين في وسائل الإعلام العربية - الإسلامية. كما لا يمكن تحليل الواقع الراهن للعالم العربي من خلالها. وذلك لأن هذا الرأي العام السياسي المهيمن والمدعوم من قبل وسائل الإعلام الكبرى يخرس كل صوت ناشز أو مختلف عن الإجماع العريض الجبار. وكل دعوة للإصلاح في مثل هذه الحالة محفوفة بالمخاطر الجدية. مثلاً لو حاولت أنا، محمد أركون، أن أعبر على قناة الجزيرة عن قناعاتي الفكرية تجاه الإسلام في بيان عاصف فإن مليار مسلم سوف يمزقونني إرباً إرباً بدلاً من أن يساعدوني أو يساندوني! وذلك لأني لا أحظى بأي شكل من أشكال الدعم داخل المخيال الجبار الهائل الذي يشكله أكثر من مليار مسلم.

سؤال: ولكن البابا أيضاً له معارضوه. . .

محمد أركون: لا ريب في أن دعم الكاثوليك له ناتج عن كونه يفرض نفسه كمدافع أول عن المسلمة العقائدية التأسيسية الأولية للمذهب. ولكنه يفعل ذلك دون أن يطرح كل الأسئلة التي يطرحها مفسرو الكتاب المقدس واللاهوتيون المسيحيون والتي ينبغي على كل تفسير وكل علم لاهوت أن يطرحاها داخل الفضاء التوحيدي كله وليس فقط داخل المسيحية، بل وحتى داخل المذهب الكاثوليكي نفسه فإن اللاهوتيين والمفسرين لا يزالون يجهدون ويعملون بكل نشاط من أجل التجديد الفكري اللاهوتي وإيجاد الحلول. ولهذا السبب ينبغي أن تكون هناك روابط أكثر تعدداً ووثوقاً بين المثقفين النقديين الذين ينتمون إلى مختلف الأديان. في ما يخصني أعتقد شخصياً أن مفهوم «الخطاب النبوي» ينبغي أن يصبح فضاء للعمل المشترك بين مثقفي الأديان الثلاثة. كما وأعتقد بأن الحوار

بين الأديان لا ينبغي أن يقتصر على تسجيل نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف فقط. فالواقع أنه يمكننا أن نتصور تنظيم حلقات درسية من أجل أن نفهم بعضنا بشكل أفضل، وأن نخلق لغة مشتركة عن طريق تفسير مبررات هذا العمل. أما بالنسبة إلى الوقت الراهن فإننا نأتي إلى الحوار دائماً ونحن مثقلون بتحديداتنا وتقاليدنا الموروثة ويقينياتنا الدوغمائية سواء أكنا مسلمين سنة أو شيعة، مسيحيين كاثوليكيين (كونيين)، أم لوثريين وكالفنيين (الذين قطعوا العلاقة مع السابقين أي مع الكاثوليك)، أم كنا من «الأرثوذوكس» (وهي كلمة تعني الرأي القويم المستقيم)... هذه التسميات هي بحد ذاتها شديدة الدلالة، بما فيها الأسماء التي خُلعت على الانقسامات المذهبية. وهذه الانقسامات ليست في الواقع إلا عبارة عن انفجار أو تشظي طرأ على المسلمة الأولية أو العقيدة الأولية. فالإسلام انقسم إلى عدة مذاهب، وكذلك المسيحية، ... إلخ. أما نحن المعاصرين فلم نعد ندرك معنى تشظي العقيدة الأصلية إلى عدة فروع أو مذاهب وطوائف. وذلك لأنها أصبحت بمرور التاريخ وتكريس الزمن عبارة عن تراثات مستقلة بذاتها، بل وحتى معصوميات مقدسة بشكل كامل، فكل واحدة من هذه الفرق تعتبر نفسها الأصل أو الجذع الأساس للعقيدة وليس أحد الأغصان والفروع. السني يعتبر نفسه أصل الإسلام أو الإسلام الوحيد الصحيح، وكذلك الشيعي، الأمر نفسه في ما يخص المسيحي الكاثوليكي أو الأرثوذوكسي هذا ناهيك بالبروتستانتي، كل واحد يعتبر نفسه بمثابة الخط المسيحي الوحيد الصحيح وما عداه هرطقات. انظر موقف بابا روما الحالي من البروتستانتيين مثلاً أو حتى من الأرثوذوكس. وكل فرقة تعيد كتابة التاريخ على هواها لكي تبرر نفسها وتهاجم الفرق الأخرى التي تنتمي إلى الدين نفسه أو الجذع والأصل نفسيهما. كل المنافسة السابقة بين الفرق والمذاهب، وكل الجهود التي بذلتها الفروع لكي تصبح الجذع أو الأصل تم تكنيسها وطمسها. وحتى في المجامع الكاثوليكية الكبرى لا نجدهم يذهبون في الجرأة إلى حد نقد الماضي. في ما يخص الكنيسة الكاثوليكية ينبغي الاعتراف بأن المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني كان قد ابتدأ إلى حد ما هذا العمل النقدي الجسور، ولكنهم سرعان ما فعلوا كل شيء لاحقاً لإغلاق هذا

الفاصل التجديدي القصير. الفكرة التي تقول بأن «كل فرع على حق أو كل مذهب في الصح» سارية المفعول **بالأولى** في الإسلام ولكن ضمن ظروف من الترقيع الأيديولوجي الكامل والدوغمائي. والعجيب أن ذلك مقبول بدون أي مشكلة من قبل أكثر من مليار شخص.

سؤال: ولكن بما أن الأمور على هذا النحو كيف يمكن لنا الخروج مما تدعوه «بالمسلمة العقائدية الدوغمائية»؟ كيف يمكن تفكيكها بغية الخروج منها، هذا في حين أنها شرطت المسلمين أو تحكمت بعقليتهم منذ قرون وقرون؟

محمد أركون: كنا قد نسينا أحد الأبعاد أكثر من اللزوم ألا وهو: الجد والعمل. وأنا سأرد عليكم بكل طيبة خاطر عن طريق طرح السؤال الآتي: كيف يمكن أن نفهم دور الدولة بهذا الخصوص؟ وذلك لأنه ينبغي أن نفكر بآلية اشتغال الدولة ومسؤولية الدولة في ما يخص عمل التفكيك هذا، فهي التي تعرقل التفكيك والتحرير، أقصد تفكيك المسلمات الدوغمائية المغلقة. لنحاول ضرب بعض الأمثلة التوضيحية. بمناسبة اندلاع مشكلة الصور الكاريكاتورية للنبي يبدو أنه حصل صراع بين العملاقين اللذين يتحكمان حالياً بالمخيال الإسلامي المعاصر عمرو خالد والقرضاوي، فهما من أشهر الدعاة في العالم العربي. إنهما نجمان تلفزيونيان بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن المعلوم أنهما يتنافسان على اجتذاب ملايين المشاهدين من خلال برامجهما على الفضائيات، وبالتالي فهما اللذان يشكلان المخيال الإسلامي الجماعي لجمهور المسلمين ويشرفان على تسيير أموره. ولكن بعد اندلاع مشكلة الصور الكاريكاتورية اقترح عمرو خالد تقديم محاضرة عن «النبي الحقيقي». ويقال بأن هذه المحاضرة كانت تعني النيل من مكانة القرضاوي والدور العقائدي المهيمن الذي يمارسه. ومعلوم أن القرضاوي أكبر سناً بكثير من عمرو خالد، وقد ناضل فترة أطول، ويتمتع بسلطة مهيمنة لدى الجمهور الإسلامي العام الذي يعرفه ويطرح عليه الأسئلة من خلال قناة الجزيرة. وعندما سمع الناس بخبر هذه المحاضرة حصلت ردود فعل عديدة مضادة لها حتى قبل أن تحصل. ولاحظنا أن المعركة بين الطرفين مرتبطة

بالسياسة أكثر مما هي مرتبطة بالدين. نقول ذلك ونحن نعلم أن السلطة ضرورية لخلع المشروعية على الكلام الملفوظ داخل الفضاء العام للمجتمع والذي هو فضاء سياسي، فلا يحق لأي شخص أن يلقي محاضرات أو يعقد ندوات عامة ناهيك بأن يتحدث على التفلزيون مباشرة حيث يمكن أن يصل كلامه إلى الملايين. هذا شيء غير ممكن بدون إذنٍ مسبق من السلطة. ولهذا السبب فإن محاضرة عمرو خالد ألغيت في آخر لحظة. ويبدو أنهم نشروا بعدئذٍ بعد الصور التلفزيونية، حيث يقبل عمرو خالد القرضاوي ويقدم له الولاء والخضوع.

أياً يكن من أمر فنحن هنا أمام شخصيتين مشهورتين، أو فاعلين أساسيين من فاعلي الإسلام المعاصر. وكانا قد اكتسبا حجماً ضخماً وذاع صيتهما بفضل وسائل الإعلام وليس بفضل مؤلفاتهما. وهما تقريباً على قدم المساواة: فعمرو خالد له الانتشار نفسه والصيت نفسه والجمهور الغفير نفسه الذي يحظى به منافسه، ولكن على قنوات تلفزيونية أخرى غير قناة الجزيرة. السؤال الذي أطرحه يخص طريقة الاستخدام (الذي أصبح منذ الآن فصاعداً إعلامياً تلفزيونياً) للمسلمة البداهية أو الحقيقة المقررة التي تقع في صميم الإيمان بغية اكتساب دعم الرأي العام وتوسيع دائرة المشاهدين، هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فيخص موافقة الدولة أو عدم موافقتها على هذه الحالة، وذلك لأنه لو قالت الدولة: اتركوا الأصوات الأخرى تعبر عن فكرها على شاشات التلفزيون، وذلك لأنه توجد أصوات أخرى في الإسلام، لما حصلت هذه اللامساواة الصارخة أو بالأحرى هذا الاختلال الإعلامي الكبير بين من يظهرون على الشاشة ومن لا يظهرون، ولما كان الكلام حكراً على أولئك الذين يدغدغون عواطف الجمهور أو يمشون في اتجاهه باستمرار. عندما يجرون معي مقابلة أرتجف خوفاً من أن ألفظ هذه الكلمة أو تلك. أما هم فيتحدثون بكل ابتهاج وسطوة، بكل ثقة وطمأنينة لا مثيل لها. إنهم يصولون ويجولون كما يشاؤون ويشتهون لأنهم يعرفون أنهم مدعومون بشكل مزدوج. إنهم مدعومون من تحت عن طريق الجمهور الواسع العريض بحجم العالم. الجاليات الإسلامية في الخارج تستمع إليهم أيضاً وتشرب كلامهم شرباً. كما أنهم مدعومون من فوق من قبل ملاّك

القنوات التلفزيونية والسلطات النافذة. وهؤلاء جميعاً هم الذين يتيحون لهم كل هذا الاستملاك الواسع للجمهور الإسلامي الجاهل من قبل السلفيين والتقليديين.

سؤال: عن طريق هذه الوسيلة الحديثة جداً، نعود مرة أخرى إلى دور العامل السياسي في الإسلام.

محمد أركون: نعم، أعلم أن ذلك سوف يبدو غريباً جداً بدون شك، نظراً إلى العلاقات المعروفة بين الإسلام والسياسة. ولكن من المهم جداً أن أذكر هنا الدور «المنظّم أو الناظم» الذي تؤديه السياسة أو العامل السياسي، وبالتالي فلا يكفي فقط أن نذكر تأميم الدين أو العامل الديني من طرف الدولة. نقول ذلك على الرغم من أن هذا التأميم أصبح الآن أكثر خطورة بما لا يقاس عما كان عليه الحال في القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي. ولكن لا ينبغي أن نبسط الأشياء أكثر من اللزوم. لكي نشرح الأمور بشكل أعمق سوف أضرب المثل التالي. لقد أراد المأمون في القرن التاسع الميلادي تعميم الدور الذي يؤديه اللاهوت المعتزلي(16)، وتحديد الإيمان الرسمي بشكل من الأشكال عن طريق استخدام كل سلطته السياسية لتحقيق ذلك. عندما أراد فرض المذهب المعتزلي على الجميع كمذهب رسمي للدولة لم يكن هناك إلا صوت أحمد ابن حنبل لكي يتصدى له. في ذلك القرن التاسع كان ابن حنبل في طور تشكيل ما سيصبح لاحقاً الخط الحنبلي في الإسلام. وهو المذهب الذي لا يزال حياً حتى الآن بسبب تبني الدولة السعودية له ومحاولتها لنشره في كل أنحاء العالم. أنا لست بالتأكيد «حنبلياً» ولكن ينبغي الاعتراف بأنه تصدى وحده للمأمون عن طريق القول له بما معناه: «أنتَ لست مؤهلاً لاتخاذ مثل هذه القرارات وفرض لاهوت رسمي على كل المسلمين». وابن حنبل إذ فعل ذلك فإنه عبر عن نوع من تأكيد الفصل بين الذروة الروحية والذروة السياسية. وكان ذلك يعني أنه لا يحق للسلطة السياسية أن تتدخل في الشؤون الدينية واللاهوتية. وقد نسبوا إلى ابن حنبل هذه العبارة:

(16) مذهب لاهوتي عقلاني ظهر في القرن الثامن الميلادي.

«**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**». وقد انتشرت إلى حد كبير وذهبت مثلاً. وذلك لأنه يبلور فيها بالضبط، ليس العلمانية الحديثة، وإنما مشكلة أساسية هي كيفية إدارة العلاقات بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية، أو قل إنه يبلور فيها الموقف الإيماني بالقياس إلى الهيبة الدينية العليا والسلطة السياسية في آن معاً. وهذا يعني ما يلي: لا ينبغي على المؤمن أن يخضع للزعماء السياسيين للدولة عندما يتعلق الأمر بطاعته لله، أو إذا ما هدد ذلك طاعته للخالق.

سؤال: ولكننا نلاحظ اليوم أنه من الناحية العملية فإن الدول أو الأنظمة تضطلع بهذا الدور «كقادة للدين أو مسيرين للعامل الديني»...

محمد أركون: بالطبع، وهذا الموقف ليس ابن اليوم! في بعض لحظات الخطاب القرآني، وفي سورة التوبة تحديداً، نلاحظ كيف أن العامل السياسي يتغلب فجأة على العامل الديني. وهذا ما حصل منذ أن كان معاوية قد استولى على السلطة عام 661 ميلادية بعد الطريقة التي انتهت بها المعركة بين علي بن أبي طالب والآخرين بشأن خلافة النبي. بدءاً من لحظة معاوية أو حكمه حصل تأميم للدين الإسلامي من قبل الدولة، أي سيطرة الدولة على الدين والتحكم به. ينبغي العلم بأن تأميم العامل الديني كان دائماً وارداً وراهناً. ولن يستطيع الإسلام بعدئذٍ أبداً الخروج من مخالب السلطة والسلالات المتعاقبة على مدار التاريخ. سوف تظل السلطات السياسية مهيمنة على الدين على مدار التاريخ الإسلامي وحتى اليوم. ولكن الفرق بين الماضي والحاضر هو أنه لم تكن توجد في القرون الوسطى عقول إلكترونية لمراقبة الناس وتسجيل كل شاردة وواردة عنهم وتخزين هذه المعلومات في الأجهزة الحديثة بل والقبض عليهم في أي لحظة إذا شاءت السلطة. لم تكن توجد آنذاك الأجهزة البوليسية والمخابراتية للدولة القومية الحديثة التي تشكلت وتطورت بدءاً من القرن التاسع عشر، وبالتالي فكان من الممكن للإنسان أن ينجو من المراقبة والعقاب إلى حد ما إذا ما خرج على إرادة الدولة. والخطاب القرآني أيضاً يتيح بعض الإمكانيات للتحرر من مخالب الدولة أو براثنها في ما يخص الشؤون الدينية.

ولكن السلالات المتتالية التي حكمت بلاد الإسلام استمرت في إعطاء الأولوية للعامل السياسي. وهذا يعني تغليب السياسي على الديني، أو تحكم السياسة بالدين. عندما تشكلت الإمبراطورية العثمانية واستقرت في القسطنطينية مع السلطان على رأسها، فإن هذا الأخير بذل كل جهده لكي يحظى بلقب الخليفة، الشيء الذي رفضوا إعطاءه له ولكل من جاؤوا من بعده. ولكن ينبغي الاعتراف بالحقيقة الآتية: وهي أنه سواء أكانوا سلاطين أو أمراء المؤمنين أو رؤساء الجمهورية. . . فإن القادة المسلمين يزعمون جميعهم أنهم خلفاء. كما ويمارسون جميعهم عملية تأميم الدين على الرغم من أن ذلك غير معترف به من قبل اللاهوت الإسلامي. وهكذا انقرض اللاهوت الإسلامي نفسه كلاهوت حر. ولم تكن الحالة على هذا النحو في زمن ابن حنبل ولأذكّر بذلك مرة أخرى. لقد استطاع أن يعارض الخليفة المأمون وهو في أوج عهده (813-833). أقول ذلك على الرغم من أن المأمون كان قائداً «إنسانياً وعقلانياً» حقيقياً إذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية أخرى، وبالتالي فأنا لا أدينه على الإطلاق ولا أمجد ابن حنبل. ولكن في ما يخص هذه النقطة، أي ضرورة تأمين استقلالية الدين بالقياس إلى السياسة والسلطة، فإن مطالب ابن حنبل كانت محقة. ولكن في العمق فإن آراءه العقائدية اللاهوتية كانت أكثر من مزعجة ومرفوضة (والدليل على ذلك ما أصبح عليه مذهبه من تطرف أعمى في عصرنا الراهن للأسف الشديد). ولكن من حيث المبدأ فإنه برهن على وجود حس نقدي حقيقي لديه عندما اعترض على تأميم الدين من قبل الدولة أو السلطة السياسية. هذا كل ما أردت قوله. ولم أرد الدعوة إلى تبني مواقفه اللاهوتية المتشددة التي نعاني منها الآن.

سؤال: ألا يؤدي علماء الدين أي دور في المقاومة هنا؟

محمد أركون: لا، هذا مستحيل. اللامقال بخصوص هذا الموضوع هو أن رجال الدين يتحالفون ويتواطأون مع السلطة والأنظمة القائمة على مدار التاريخ. وهم يسهمون في تأميم الدين من قبل الدولة، أو يعملون داخل إطار التأميم المفروض عليهم فرضاً. وقد أصبحوا حراس «الإيمان»، أي في الحقيقة

حراس «الاعتقاد» الرسمي وليس الإيمان بالمعنى الحقيقي للكلمة. ينبغي العلم بأن الإيمان «ينظم» أو يشكل وضع المؤمن في العمق، وينشطه، ويصوغه، ويقلقه. وهو خاضع لامتحان الزمن ومحنه، ويمكن للمرء أن «يفقد» الإيمان.

سؤال: ما معنى الإيمان في الإسلام؟

محمد أركون: يمكن أن نعرّفه على النحو الآتي: الإيمان هو التسليم بمشيئة الله، بقضائه وقدره، ولكنه في البداية كان يتفرع عن فكرة أخرى. في مناخ الخطاب القرآني كان يعني الخضوع لضرورات المعركة والكفاح من أجل الدفاع عن الجماعة أو المجموعة، أي المجموعة المؤمنة بالدعوة الجديدة. ثم تزحلق المعنى تدريجياً داخل الخطاب القرآني. وعندئذٍ لم تعد حياة الجماعة أو العشيرة هي محط الرهان، وإنما الجماعة الإسلامية الوليدة بصفتها المحافظة على الإيمان بالله الواحد الذي ولّد هذا الإيمان، وذلك على الضد من تعدد الآلهة. ولكن مصطلح «حارس الإيمان» شيء آخر. فهو يدل على مجموعة من الأشخاص المدربين خصيصاً للسهر على بقاء الإيمان **الأرثوذوكسي**، أي الإيمان الرسمي المنتصر والمكرس على أساس أنه الإيمان الوحيد الصحيح وما عداه هرطقات وبدع، وبالتالي فحراس الإيمان هم رجال الدين. إنهم مسؤولون عن تحديد الإيمان المعطى لكي يعاش وكأنه الإيمان الوحيد الصحيح، أو الطريق الوحيد الممكن الضامن للمحافظة على الميثاق المقطوع مع الله. وضمن هذا المنظور ينبغي تحاشي كل انحراف والمحافظة على الإيمان كما هو أي كما كان قد حُدد من قبل الله نفسه منذ الأزل، وبالتالي فما هي الإرادة المستقلة التي تتجرأ على المساس به أو تغييره ولو قيد أنملة؟ بالنسبة إلى حراس الإيمان، فإن كل الإيمان يكمن هنا بشكل كامل ونهائي. وينبغي علينا أن نعود دائماً إلى ما كان قد قُرر سابقاً، ولكن يمكن أن نتحدث عن هذه الأشياء مفصلاً في ما بعد إذا شئتم[17].

(17) انظر لاحقاً الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

الفصل الثامن

كلام قرآني وخطاب قرآني

سؤال: إذاً، فالنبي محمد ظهر في لحظة ما من لحظات التاريخ ونطق بكلام قال بأنه آت من مكان آخر.

محمد أركون: أصحح لكم كلامكم فوراً: ليس **هو** الذي قال بأن هذا الكلام آت من مكان آخر وإنما **الكلام** نفسه قال ذلك! أقصد الكلام القرآني بالطبع. ولكن أنتم تقولون بشكل عفوي: «محمد قال بأن الكلام الذي يتلفظ به آت من مكان آخر...». إني أتفهم تساؤلكم وقولكم بالطبع، والذي هو قول معظم الناس، ولكن لكي تتراجعوا عنه أدعوكم إلى قراءة القرآن عن كثب. عندئذٍ تجدون أن ما تقولونه ليس موجوداً في النص كواقعة ملموسة أو كشيء ملموس ومحسوس. كل شيء مودع في **الكلام المطلق** منذ البداية لكي يقول معناه وينقله. لا يوجد أي شيء خارجي على الكلام، أقصد كلام القرآن. والشخص الذي يلفظه سوف يتجلى تدريجياً من خلال الخطاب الذي ينص عليه، لكي يصبح ناطقه أو معلنه. وعلى هذا النحو أسميه أو أدعوه في كل دراساتي وتحليلاتي المتركزة على القرآن عن طريق ضرب الأمثلة المبرهنة على ذلك من النص القرآني نفسه. إن ما يظهر في **الخطاب** القرآني ليس محمداً وإنما الناطق المعلن بالمعنى الألسني اللغوي للكلمة.

انطلاقاً من هذه الملحوظة الأساسية ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم

علم الألسنيات بكل مصطلحاته الدقيقة كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني. ينبغي أن نبقى داخل حدود هذه المنهجية حتى نستنفد كل إمكانياتها قبل أن ننتقل إلى مناهج أخرى، فالقرآن نص لغوي وينبغي علينا بالدرجة الأولى أن نطبق عليه منهجية علم اللغات والألسنيات. ينبغي إذا أن نتقيد حرفياً بالمصطلحات الألسنية لتحليل الخطاب ولا ينبغي إطلاقاً أن نقحم على التحليل الدقيق أي نوع من الأحكام اللاهوتية أو التفسيرية. هذه الأشياء تجيء **في ما بعد**، وإلا فإننا سوف نسقط في **الخلط والتشويش المدعوم من قبل المغالطة التاريخية أو الإسقاط**، وعندئذٍ سوف تطفح علينا الأمور وتتجاوزنا منذ البداية أو بشكل مسبق. لقد لفظت في أحد الأيام أمام تلامذتي كلمة anachronisme الفرنسية وسألتهم عن كيفية ترجمتها إلى العربية فلم يحيروا جواباً. واكتشفنا أنه لا توجد لفظة عربية مقابلة لها فاضطررنا إلى ترجمتها عن طريق عبارة تفسيرية كاملة لكي نوضح معنى الكلمة الفرنسية! الآن أصبحنا نترجمها عن طريق كلمة المغالطة التاريخية أو الإسقاط: أي إسقاط معاني الكلمات الحالية على الكلمات السابقة التي تعود إلى عصر القرآن. وهذه مغالطة لأن الكلمات العربية في القرن السابع الميلادي كانت لها معان تختلف عن المعاني السائدة التي تمتلكها الكلمات نفسها اليوم. ولذلك نقول بأن معظم التفاسير الإسلامية للقرآن خاطئة من الأساس لأنها تمارس المغالطة التاريخية على أوسع نطاق حتى دون أن تدرك ذلك. وعموماً فإن كل أنواع التفاسير ظهرت ما عدا تفسيراً واحداً هو: التفسير الألسني التزامني التاريخي الذي ندعو إليه هنا، وهو وحده المحرر للمسلمين من الاستلاب اللاهوتي وعقلية العصور الغابرة.

سؤال: وما هي الخلاصة التي تستنتجها من ذلك؟

محمد أركون: نستنتج أن هذه الإشارة تقدم لنا علامة أو ومضة خفية لهدايتنا نحو المشكلة والحل. ينبغي العلم بأن القرآن هو عبارة عن كلام لم يحظ قط بالتحليل بصفته تلك، أي بصفته «كلاماً» أو منطوقة نصية ذات مكانة ألسنية ولغوية محددة تماماً. ما أقوله هنا صحيح بالنسبة إلى القرآن أو قل ينطبق عليه

مثلما ينطبق على التوراة والإنجيل. الفرق الوحيد بين الحالتين هو أن منهجية التفسير التاريخي كانت قد طبقت على التوراة والإنجيل منذ ثلاثة قرون في حين أنها لم تطبق حتى الآن على القرآن. وكذلك الأمر في ما يخص المنهجية الألسنية الحديثة فقد طبقها علماء أوروبا على الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد مؤخراً، أما بالنسبة إلى القرآن فإن الخطاب التفسيري الذي ظهر بعد توقف النبي مباشرة عن الكلام لا يأخذ مكانة القرآن اللغوية اللسانية بعين الاعتبار. وبالطبع، فإن الفقهاء بتفسيراتهم المعروفة لم يأخذوا هذه المسألة إطلاقاً في الحسبان، بل وإنهم أكثر خطورة من المتكلمين اللاهوتيين في ما يخص هذه النقطة. وهذه مسألة حاسمة، ولكني لم أستطع قط أن أقنع محاوريّ المسلمين بالقبول بها، كما ولم أنل ذلك من المهتمين بالإسلام عموماً أو الذين يشتغلون عليه وعلى دراسته. لقد حاولت مراراً وتكراراً إقناعهم بأن يعيدوا للقرآن طابعه التاريخي الذي لا يُناقش ولا يُختزل، وأن يخرجوا من التفسيرات الإسقاطية والمغالطات التاريخية، ولكن عبثاً، فقد فشلت في إقناعهم.

نحن نجد أنفسنا هنا داخل حالة تأويلية عامة تخص جميع الأديان ونصوصها التأسيسية. ومن الصعب جداً إقناع المؤمنين بضرورة التفريق بين المتزامن والمتطور التاريخي في ما يخص استخدام اللغة. ومعلوم أن علماء الألسنيات يميزون دائماً بين المعنى التزامني للغة في لحظة معينة من لحظات الماضي والمتغيرات أو التطورات التي طرأت على معاني الألفاظ بمرور الزمن وتعاقب العصور. ينبغي العلم بأن المسلم يقرأ القرآن وكأنه كتب باللغة العربية المعاصرة، لا باللغة العربية القديمة التي تعود إلى ألف وأربعمائة سنة إلى الوراء. هل اللغة العربية في القرن السابع الميلادي هي ذاتها اللغة العربية في القرن العشرين أو الحادي والعشرين؟ أين هو الوعي التاريخي عند المسلمين؟ إنه ضعيف جداً بل ومعدوم تماماً تقريباً، وبالتالي فلا يمكن أن يفهموا القرآن على حقيقته. يمكن أن يقرأوه قراءة تقديسية أو تلاوة عبادية ليس إلا.

وينبغي علينا بأي شكل وبأي ثمن أن نراقب كلامنا الخاص عندما نتحدث عن القرآن، وذلك لكي نبقى داخل حدود علم الألسنيات التزامنية ولكي نحافظ

على المكانة المعرفية لهذا الكلام الذي ظهر في زمكان محسوس تماماً: أي في شبه الجزيرة العربية، منطقة الحجاز تحديداً، وفي القرن السابع الميلادي. ولكي نفهمه على حقيقته ينبغي أن نموضعه داخل ظروفه الزمانية والمكانية لا أن نسقط عليه ظروف زماننا ومكاننا ثم نتوهم بعدئذٍ أننا فهمناه وشرحناه وفسرناه. هذا الكلام القرآني، هذا الخطاب الشفهي، كان أولاً قد وُجه إلى مخاطبين محسوسين في مكة أولاً فالمدينة ثانياً، وقد ردوا عليه مباشرة إما تصديقاً وإما إنكاراً واستنكاراً. وكل ذلك منعكس في القرآن نفسه وموجود فيه حرفياً، وبالتالي فنحن لا نخترع أي شيء إذا نقول ما نقوله. والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي منا أن نركز التحليل على هذه المقابلة وجها لوجه بين المتخاطبين المتعلقين بأنظمة عقائدهم وتصوراتهم، برمزانياتهم الخيالية التي يشكلونها بأنفسهم والذين لا ينطبق عليهم نعت «الوثنيين» أو «عبدة الأصنام» الذي نلصقه بهم.

سؤال: إذاً، ينبغي التركيز على المكانة اللغوية الألسنية للكلام، على المكانة اللغوية الألسنية للخطاب...

محمد أركون: نعم، بالطبع. ينبغي العلم بأن هذه المكانة اللغوية الألسنية للنص سوف تنتج عن تحويل الكلام الشفهي إلى خطاب مكتوب، فالقرآن كان في البداية كلاماً شفهياً يتلفظ به النبي أمام أهل مكة والمدينة قبل أن يُسجل كتابة ويُجمع في مصحف لاحقاً. والكلام يتعرض بالضرورة إلى تحولات عندما يتم التلفظ به كخطاب اجتماعي شفهياً أمام مستمعين وفاعلين اجتماعيين. هؤلاء سوف يقومون برد فعل عليه إما عن طريق اتباعه وتصديقه، وإما عن طريق تفنيده ومحاربته، ...إلخ. أقصد بأن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية يؤدي إلى حصول بعض المتغيرات على النص بالضرورة.

سؤال: لنتحدث أولاً عن هذا التحول والمتغيرات التي طرأت على الخطاب: كيف تفهمونه، وكيف كانت ردود فعل مختلف أنواع الجمهور عندما سمعوا هذا الخطاب من فم النبي لأول مرة؟

محمد أركون: ينبغي أن ندرس عن كثب هذه الآيات المتلاحقة التي يلفظها فاعل اجتماعي يدعى محمد والذي لم يصبح نبياً لأنهم ما كانوا يعترفون به في البداية، وقد عانى ما عاناه بسبب ذلك. سوف يصبح نبياً بالتدريج كلما تقدم انتشار الكلام الذي ينطق به واتسع مجاله: أقصد الكلام كنطق شفهي، مع ردود الفعل التي يثيرها من طرف القرشيين وسواهم. ينبغي العلم بأن **الكلام** بالمعنى الميتافيزيقي المطلق للكلمة هو في حد ذاته مفهوم خاص جداً. والواقع أن القرآن يقول بأنه مكتوب على ألواح خالدة. إنه أبدي، سرمدي، إنه لا ينفد، إنه غير حادث أو غير مخلوق مثل الله تماماً، ولكن الله نفسه بصفته قائلاً لهذا الكلام أو ناطقاً به يتحول إلى «فاعل» في الخطاب القرآني. إن مشكلتي، وربما كنتم تفهمونها، ليست في البحث عن كيفية التشكيل التاريخي للقرآن، أو جدة هذا الإله الجديد أو الوحي التدريجي الذي يتلقاه النبي، وإنما هي «لعبة مختلف الفاعلين» داخل النص القرآني.

سؤال: إذاً، الفاعل *Dieu*. . .

محمد أركون: لنقل الفاعل: الله، وليس *Dieu* بالفرنسية. وذلك لأن كلمة *Dieu* بشكل عام مستخدمة هنا بطريقة غير ملائمة أو غير دقيقة بما فيه الكفاية. إنها لا تنطبق بالضبط على القرآن، وبالتالي فينبغي أن نستخدم بدلاً عنها كلمة الله العربية القرآنية. ينبغي العلم بأن ما ندعوه «الله» هو دائماً عبارة عن تركيب لغوي معين في خطاب ما، وداخل إطار ثقافة ولغة بشرية بصفتهما وعاء للذاكرة الجماعية. في كل لغة وكل ثقافة بشرية هناك كلمة مختلفة تعبر عن الله. وينبغي العلم بأن مفهوم الله يتشكل ويتبلور تدريجياً. ولولا هذا التشكيل والتركيب لما كانت لنا تلك العلاقة الحميمة مع الله الذي يصبح حياً عندما نسجله في أعماقنا ونهضمه ونستبطنه بواسطة اللهج باسمه، وكذلك بواسطة التكرار والطقوس العبادية الشعائرية، . . . إلخ. وكل ذلك يتم عن طريق تجسيده في المعاني الحافة المحيطة بلغة بشرية ما. نقصد بالمعاني الحافة ظلال المعاني، فنحن نصلي بواسطة لغة معينة سواء أكانت العربية أم العبرية أم اللاتينية أم الفرنسية، . . . إلخ.

وهذا التركيب اللغوي سوف يتجسد بكلمة واحدة في ما يخص الإسلام والمسلمين هي: الله. بالطبع هناك أسماء وصفات أخرى عديدة غيرها ولكنها الأكثر شيوعاً وانتشاراً، ولكن في حالة المسيحية هناك كلمة أخرى هي ثيوس (Theos) أي الله نفسه، أو كلمة الله بشكل عام. وهذا لا يعني أنه ليس مخصوصاً (إنه مخصوص بصفته «الأب» مثلاً). الجميع يستخدمونها، ولكن هذه الكلمة ليس لها التماسك المنتظم نفسه في كل مكان، وليس لها مكتسبات الحياة المعاشة نفسها، ولا الخلفيات اللغوية نفسها. هذه الكلمة تعيش في كل مرة داخل «دائرة لغوية» خاصة: كالدائرة اللغوية العربية، والدائرة اللغوية الآرامية، والدائرة اللغوية العبرية بطبيعة الحال، والدائرة اللغوية الإغريقية، والدائرة اللغوية اللاتينية، ثم في ما بعد الدائرة اللغوية الفرنسية، والإنكليزية، . . .إلخ. وكلمة الله في كل هذه الحالات لا تحمل إطلاقاً المضامين المعنوية نفسها ولا المشاعر والعواطف نفسها التي ستجعل حياً ما سيدعى بالكلمة نفسها المزعوم بأنها مشتركة لدى الجميع.

سؤال: ومع ذلك فإننا لا ننفك نسمعهم وسط الأديان التوحيدية يتشبثون بإصرار بمقولة أن لنا الرب نفسه!

محمد أركون: نعم، نعم، بمعنى من المعاني هذا صحيح، وذلك لأننا إذا ما تتبعنا المسار الذي أدى إلى تشكيل ما ندعوه «بالله»، فإن انبثاقاته أو ظهوراته المتتالية من يهودية ومسيحية وإسلامية سوف تشكل في الخطاب النبوي خطاً متواصلاً، وقاعدة للمرجعية المشتركة. ولكن في واقع الأشياء فإن هذه العودة إلى الخط داخل التشكيل المتواصل لهذا الكائن المدعو بالله غير موجودة. مثلاً نلاحظ أن القرآن سوف يحدث قطيعتين لغوية ولاهوتية بالقياس إلى ما سبقه من وحي توحيدي يهودي ومسيحي، وهما قطيعتان عميقتان لا يمكن ترميمهما ولا تعويضهما أو التراجع عنهما، وسوف تضغطان بثقلهما على كل تاريخ الله في ما يخص العلاقات الكائنة بين الإله المسيحي، والإله اليهودي، والإله الإسلامي. أقصد بذلك بين التصور المسيحي لله، والتصور اليهودي لله، والتصور الإسلامي

لله، وبالتالي فيلزمنا الآن، من الناحية «الإبيستمولوجية»، أن نعيد بكل صرامة تشكيل «الله» أو قل تشكيل مفهوم الله والطريقة التي تنفخ فيه الحياة ويتحول إلى كائن أعلى حي، وكيف يترسخ ويستقر في عقولنا بشكل ملموس ومحسوس عن طريق العلائق المنسوجة داخل كل دائرة لغوية من الدوائر المذكورة سابقاً، فكل دائرة لغوية تطلق على الله اسماً مختلفاً، وكل واحدة تجري تعديلات على مفهوم الله عن طريق أضافة شيء ما أو حذف شيء ما إلى هذا الله الذي له تاريخ. مفهوم الله خاضع أيضاً للتاريخية لأنه يتغير ويتحول بتغير العصور واللغات البشرية والمجتمعات والثقافات.

وعندما ظهر الإسلام كان الله يمتلك وراءه تاريخاً طويلاً جداً. أقصد بأن مفهوم الله كان موجوداً منذ زمن طويل. وهذا الله أو قل هذا التصور المشكل عن الله هو ما أحاوله تحليله وتفكيكه الآن بشكل من الأشكال عن طريق إعادته إلى قاعدة واقعية، حيث ابتدأ بالوجود في الإسلام، وبالذات في الخطاب القرآني، فهذا الخطاب هو الذي بلور مفهوم الله في الإسلام. ولكي أنجز هذا العمل فإني استخدمت وسائل معقدة للتحليل والدرس، ولكنها، ولأعترف بذلك، غير مفهومة جيداً. أقول ذلك وبخاصة أن الغليان الفكري، أو الفضول المعرفي الثقافي والعلمي الذي كان قد مس الطلبة في سنوات الستينيات - السبعينيات من القرن الماضي قد تراجع بالتأكيد. أنا لا أحاكم أحداً هنا وإنما أسجل ملاحظة فقط. ينبغي العلم بأن غريماس لم يعد هنا، وبول ريكور رحل أيضاً، وكذلك بارت الذي مات عام 1980، وفوكو مات عام 1984، ودريدا توفي عام 2004. كل هؤلاء الأقطاب الكبار رحلوا. ونظريات تحليل الخطاب بشكل مبتكر لم تعد رائجة في فرنسا كما في السابق إبان عهدهم (إلا في كليات الآداب، حيث تدرس بصفتها تلك، أي كخطابات أدبية جمالية. هنا لا تزال البحوث التجديدية متواصلة بدون شك). لم تبق من تلك الفترة إلا كلمات أو مصطلحات من نوع مصطلح التفكيك مثلاً، فلا يزال مستخدماً من قبل الباحثين الفرنسيين حتى الآن حتى دخل في اللغة الشائعة. ما عدا ذلك لا يوجد شيء

يذكر. وعلى أي حال فأنا شخصياً أشعر وكأني أبشر في صحراء قاحلة من الفكر بمؤلفاتي وأبحاثي. أشعر بأني وحيد.

سؤال: نلاحظ أنك تلح كثيراً على لغوية الكلام، على «الخطاب» المسبوك لغوياً وضرورة «تفكيكه». ولكن ألا ينبغي أن تكون للمقاربة التاريخية والنقدية التقليدية الأولوية في الدراسة لأنها تمهد الأرضية من أجل التوصل إلى فهم الخطاب؟ يبدو أنك تقول بأنه ينبغي أن نهتم أولاً بتحليل الخطاب القرآني داخلياً وبعدئذٍ نهتم بالمكتسبات التاريخية النقدية الخاصة به. . .

محمد أركون: المقاربة التاريخية والنقدية تمهد الأرضية بطريقة عامة شمولية، ولكن من الناحية العملية نلاحظ أن تطبيقها يتطلب عملاً طويلاً وصعباً جداً، هذا إن لم يكن مستحيلاً إذا ما أردنا تطبيقها على كل آية قرآنية. أعتقد شخصياً أنه ينبغي على الباحث أن يكون «مطلعاً» على القضايا التاريخية والنقدية. ولكن المشكلة هي أننا نجد أنفسنا أمام خطاب تنطبق عليه مقولات غريماس ومصطلحاته بشكل أفضل أو قل إنها أكثر فائدة. أقصد بمقولاته ومصطلحاته: مختلف العاملين أو الفاعلين أو الضمائر الشخصية والدور الذي يؤدونه داخل الخطاب، وكذلك مصطلح التنصيص أو النطق الشفهي بالنص، ومصطلح المخاطب بفتح الطاء. . . علاوة على ذلك في ما عدا التاريخ النقدي للقصص الذي يهتم بتاريخية ما يقوله النص، ويحكيه ويأمر به، فإن للنص قواعد أنثروبولوجية ولغوية ألسنية واجتماعية ونفسانية-اجتماعية- ثقافية. . . وهذه القواعد التحتية غالباً ما تهملها المقاربة التاريخية النقدية بالمعنى التقليدي للكلمة والمهتمة أساساً بالتحقق من تاريخية ما ترويه كتب التراث، أو بالتأكد من صحته أو عدم صحته (كأن تطرح أسئلة من نوع: «هل ما يقوله النص قد حصل بالفعل أم لا»؟، «هل النص الذي بين أيدينا موثوق أم لا، صحيح أم مختلق»؟. . . إلخ). بدون أن نرفض هذه المناهج المهتمة بالتحقق من تاريخية النصوص والوقائع الواردة في كتب التراث، فإني أعتقد أن مشكلتي تتركز بالأحرى أو بالأكثر على مسألة الدمج الاجتماعي، والثقافي، والأنثروبولوجي. . . للحظة

التاريخية، أو للتجليات «التاريخية» المتتالية لصورة الله، لهذا «الفاعل» الأعظم الذي ندعوه: الله. أكاد أقول بأن اهتمامي بالقرآن ناتج بالأحرى عن الأنثروبولوجيا الدينية أو له علاقة بهذا العلم أكثر من سواه. الإسلام وضع نفسه على حدة أو استقل بذاته منذ المرحلة القرآنية عن طريق تحديداته الخاصة والمواقف اللاهوتية التي اتخذها وتمايز بها عن سواه من أديان التوحيد. والعالم المسيحي أيضاً وضعه لاحقاً على حدة ونبذه من تاريخ الأديان التوحيدية الثلاثة. وأخيراً، فإن التبحر العلمي الاستشراقي للقرن التاسع عشر وضعه على حدة ونبذه ورماه داخل الاختصاص العلمي الذي دعي بالاستشراق.

وإن هذا المسكين المسيو أركون قد وجد نفسه وحيداً معزولاً في السوربون لكي يدشن هذه الورشات البحثية الجديدة. اسمحوا لي هذا التبجح غير المستحب ولكني أحسست بالأشياء هكذا. لقد وجدت نفسي أدشنها وأنا في الوقت ذاته مفعم بنفاد صبر وأكاد أقول بسعار هائج لا يوصف تجاه هذه التنحية للإسلام جانباً بصفته ذروة دينية تعيد تركيب وجه الله وصياغته من جديد بعد كلا الوحيين اليهودي والمسيحي. وذلك لأن عموم الباحثين المستشرقين كانوا يهتمون بالدرجة الأولى بالإسلام كمنافس سياسي، ولاهوتي، كدين يقوم بالفتوحات، ويقتسم الأراضي مع الأديان الأخرى أو يأخذ منها الأراضي، . . .إلخ. سوف أعبر عن كل ذلك بمجاز جميل وهو: أنه يعتقد بأن الله تجلى من خلال وجوه شتى، أحدها راح يدمجه داخل التاريخ العام لدين التوحيد، والآخر دمجه داخل الوحي اليهودي والمسيحي، والثالث سوف ينعت بالإسلامي والذي يزعم بأنه متفوق، لاهوتياً، على كل الوجوه الأخرى السابقة ومرشح لأن يمحوها ويحل محلها. وعلى هذا النحو تم إنكار صلاحية الوحي اليهودي والمسيحي وكلتا صورتي الله المرتبطتين بهما. وسوف ترفضان لاهوتياً لمصلحة وجه جديد لله قادر على استخدام القوة والعنف من أجل الإقناع وليس فقط الكلام داخل حوض البحر الأبيض المتوسط. وانطلاقاً من ذلك فإننا نسقط في تاريخ العنف الذي لا أدعوه بالديني وإنما بالأنثروبولوجي، وذلك لأن رهان هذا العنف ليس دائماً دينياً ولا يهدف كلياً وحصرياً إلى الدفاع عن وجه الله.

هذه الإشكالية المعقدة مهملة ومتجاهلة من قبل المقاربة التاريخية-النقدية، والتي موضوعها في نهاية المطاف محصور ومقلص جداً.

سؤال: ولكن ألا يؤدي النقد التاريخي كنتيجة أساسية وإيجابية إلى تجريد الأصولية من سلاحها، عن طريق تحييد التفسير الحرفي للنصوص المقدسة، والكشف عن القراءة الساذجة للأسطورة. . .؟

محمد أركون: مرة أخرى أكرر بأن «اللحظة التاريخية - النقدية» من الدراسة تشكل تقدماً باتجاه ما نحاول فعله الآن، ولا أنكر ضرورتها ولا أهميتها، وقد أكدت ذلك في أطروحتي للدكتوراه طولاً وعرضاً. وذلك لأنني كنت مضطراً لأن أدافع عن نفسي ومنهجيتي أمام جهابذة المستشرقين المتعلقين حصراً بالمنهجية التاريخية-النقدية. كنت مدعواً للاعتراف بأهميتها لكي أستطيع اكتساب أرضيتي الخاصة وتطبيق منهجيتي الجديدة على التراث، أو لنقل بالأحرى أني كنت أريد دمج النقد التاريخي في عملي البحثي عن طريق استخدام مجموعة أدوات مفهومية ومنهجية لا يمتلكها القرن التاسع عشر الذي اخترع النقد التاريخي الفيلولوجي أو وصل به إلى الذروة. وبدون أن أدخل في التفاصيل فبودي القول بأن رد الفعل الأصولي المتزمت للمسلمين ناتج عن التفسير التاريخي الوضعي لكل المسألة الدينية. هذا التفسير الوضعي للدين يزعزع اليقينيات الساذجة لهؤلاء الناس. وهذا ما يفعله الاستشراق بحسب رأيي لأنه يركز بضراوة على نقطة أساسية واحدة هي: صحة أو عدم صحة الأحاديث النبوية. ليفهم موقفي جيداً هنا: أنا أقول بأنه ينبغي القيام بهذا العمل عن طريق تطبيق المنجية التاريخية-النقدية على الأحاديث النبوية، ولكنكم يا سادة لا ينبغي أن تكتفوا بهذه المنهجية التي تدمر كل الرمزانية الإيجابية أو السلبية التي تغذي الإيمان لدى المسلمين وتحافظ على حياة المجتمعات. ثم بعد أن تنهوا عملكم تديرون ظهركم لكل ذلك وتخلفون وراءكم حقلاً من الأنقاض الذي تغسلون أيديكم منه.

سؤال: نفهم من كلامك أنك لا تريد أن تخلف وراءك حقلاً من الأنقاض، أو لنقل بأنك لا تريد أن تتوقف عند هذه اللحظة التاريخية الفيلولوجية من الدراسة العلمية للتراث الإسلامي، ولكن السؤال المطروح عندئذ هو الآتي: كيف يمكن عبر منهجيتك أخذ هذه المنهجية التاريخية-النقدية الهامة جداً بعين الاعتبار ثم الانتقال بعدها إلى التوسيع الأنثروبولوجي للإشكالية، هذا التوسيع الذي ترغب في القيام به وإعلاء شأنه وأهميته؟

محمد أركون: هناك بشرية «مؤمنة» بأسرها لا تزال تعيش على هذه الرمزانية الدينية، سواء أكانت جيدة أم سيئة بل وحتى عنيفة خطرة، لا يهم. المهم أنها ضرورية لحياتها، لكي أقبض على هذا الجانب من التدين الإسلامي فإني أوجه بحثي بطريقة معينة بغية التوصل إلى معقولية في الفهم أكثر اتساعاً. وأقوم ذلك ضمن إطار الدائرة المتوسطية أو الجغرافية-المتوسطية: أي منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. وأهدف من ذلك أيضاً إلى دمج هذا العمل داخل تاريخ الديانة التوحيدية، بدون أن أقطعه عن المحور الآخر الذي أسس الفكر داخل الدائرة المتوسطية، أي محور الفلسفة اليونانية. وأقصد هنا بشكل خاص ذلك الصراع الفلسفي بين اللوغوس والميتوس، أو بين العقل والخيال إن لم نقل الأسطورة، داخل الخط الإغريقي. قصة هذا الصراع هي التي تهمني. لنتصور الوضع في خطوطه العريضة: أمامي الخطاب القرآني من جهة، والميتوس واللوغوس الفلسفي من جهة أخرى. وما يهمني هو العلاقة بين هذين المحورين ثم قصة المجابهة التي حصلت بينهما، وكذلك قصة مواجهتهما المشتركة مع محور المنهجية التاريخية- النقدية الحديثة، . . . إلخ. لماذا يهمني كل ذلك؟ لأني أريد القيام بإعادة قراءة جديدة للتراث القرآني والتوحيدي، وليس الاكتفاء بإجراء حوار سطحي بين الأديان والمتدينين كما يحصل عادة في مؤتمرات حوار الأديان. وقد قلت ذلك للأب يواكيم مبارك، وهو كاهن لبناني من الطراز الأول فكرياً وروحانياً. وكان يحاول آنذاك تحريك عجلة الحوار بين الأديان. قلت له هذا الكلام في الستينيات بعد انعقاد المجمع الكنسي الشهير

للكنيسة الكاثوليكية والمدعو بالفاتيكان الثاني. قلته له أثناء انعقاد مؤتمر الحوار الإسلامي- اليهودي- المسيحي الذي شجع عليه ذلك المجمع الكنسي التجديدي الذي انفتح لاهوتياً على الإسلام واليهودية وبقية الأديان الأخرى. قلت له بأن أمامنا طريق آخر ينبغي اتباعه لأننا نمتلك وسائل جديدة لكي نقوم بعمل كبير معاً. الشيء الضروري ليس الانخراط في الحركة المسكونية الدينية، وإنما هو خوض معركة المعقولية الأنثروبولوجية للثقافات. هذا هو المخرج أو الحل الذي كنت أود التوصل إليه: لم أكن أريد حقلاً من الأنقاض، وإنما ديناميكية أخرى للروح.

سؤال: هل تستطيع أن تكشف لنا، انطلاقاً من حالة واحدة محسوسة، عن منهجيتك وأهدافك المتبعة بغية التوصل إلى تلك المعقولية التفسيرية للخطاب القرآني التي تشغلك؟

محمد أركون: إن أبحاثي التي أجريتها على سورة الكهف تقدم مثالاً واضحاً على مساري الفكري و«الإبيستمولوجي» وكذلك على منهجيتي في البحث وتطبيق المناهج الحديثة على النص القرآني. ما الذي يحصل في هذه السورة؟ ماذا نجد فيها عندما ندرسها عن كثب؟ إنها تحتوي على ثلاث قصص ميثية أو رمزية متتالية. وقد حشدتها السورة لدعم رؤيا معينة عن العلاقة بين الله/ والإنسان. وهي علاقة موجودة سابقاً في العديد من القصص السابقة الواردة في القرآن.

سؤال: أنت قلت ميثية، فهل هذه الكلمة منك؟

محمد أركون: نعم، بالتأكيد. ينبغي العلم بأن الفكر العربي-الإسلامي كله كان قد تجاهل ولا يزال يجهل حتى هذه اللحظة مسألة الميث أو الحكاية الرمزية. وهي كلمة بحاجة إلى تحديد وتعريف دقيقين بطبيعة الحال، وذلك لأنها ضرورية جداً وذات أهمية كبرى بالنسبة إلى العلوم الإنسانية. ومعلوم أنها تستخدمها للتحدث عن القصص القديمة بل وحتى الحديثة. عندما حاول

المترجمون نقلها إلى اللغة العربية وجدوا، لا أعرف في أي فترة، كلمة أسطورة الشائعة في اللغة اليومية والتي تقابل تقريباً كلمة ترهة أو هراء أو خرافة في الفرنسية. كان مستمعو الوحي يقولون لمحمد ما معناه: «أنت تروي لنا ترهات أو خرافات نعرفها، أنت لا تقدم لنا شيئاً جديداً بوحيك الذي جئتنا به». بمعنى آخر فإن للكلمة إيحاءات رفض بالقياس إلى الوحي. ولكن السؤال المطروح الآن هو الآتي: من أين جاءت كلمة أسطورة؟ من اللغة الإغريقية بالطبع هيستوريا (historia)، ولكن الذين اخترعوها في القرآن كانوا يجهلون بالطبع مصدرها اليوناني هذا. والدليل على ذلك أنهم يستخدمونها بطريقة سلبية. ينبغي العلم بأنها كلمة مستخدمة من قبل خصوم النبي. نضرب مثلاً: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام، 25)، أو: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ ا(الفرقان، 5)، الخ. أياً يكن من أمر فإنه لمن العبث حقاً أن نترجم اليوم كلمة mythe الفرنسية بكلمة أسطورة العربية. وذلك لأن كلمة mythe الفرنسية آتية من كلمة (muthos) اليونانية. وقد أصبحت مصطلحاً مفتاحياً وأساسياً من مصطلحات العلوم الإنسانية. وهي تعني التفسير المجازي أو الرمزي أو الشاعري للعالم. هذا في حين أن اللوغوس يعني التفسير العقلاني الموضوعي للعالم نفسه.

ولكن مرة أخرى نلاحظ أن التوجه الذي اتخذه القرآن يحرم الإسلام من مفهوم ذي أهمية قصوى بالنسبة لفهم الواقع الإنساني أو الحقيقة البشرية. كنت قد قلت في كتابي **الفكر العربي**[18] بأن القرآن هو عبارة عن خطاب ذي بنية ميثية (المترجم قال: ذو بنية أسطورية، كمقابل لكلمة ميث لأنه لا توجد كلمة أخرى في العربية). وعندما اطلع أحد اللاهوتيين الأرثوذكسيين المعروفين على ذلك فصلني من أمة المؤمنين أو المسلمين، أي أصبحت «كافراً» في نظره. هكذا تلاحظون مدى حجم سوء التفاهم الحاصل عن ترجمة كلمة واحدة. فعندما أستخدم المصطلحات العربية للدلالة على مفهوم الميثة الفرنسية وأطبق ذلك على

(18) M. Arkoun, *La Pensée Arabe*, PUF, 1975.

سورة أهل الكهف متحدثاً عن القصص الميثية أو الأسطورية، فإنني أعرض نفسي لخطر التكفير والحرق... ولكن المأساة هي أننا لا نتحدث عن الشيء نفسه. فعندما أقول بأن القرآن خطاب ذو بنية ميثية فإنيّ لا أقصد بأنه ذو بنية أسطورية أو خرافية وإنما أقصد أنه ذو بنية مجازية أو رمزية أو شاعرية. فالاستخدام القرآني للغة ليس استخداماً فلسفياً عقلانياً موضوعياً. الشيء نفسه ينطبق على التوراة والإنجيل وكل النصوص الدينية الكبرى. هناك استخدامان للغة: استخدام رمزي مجازي، واستخدام واقعي موضوعي.

سؤال: إذاً، فإنك تقول بأن سورة أهل الكهف تتحدث تباعاً عن ثلاث قصص رمزية أو ميثية خيالية...

محمد أركون: نعم. إن سورة أهل الكهف عبارة عن «قصر أيديولوجي» منيف أي حقيقي وكبير، فالقصص الثلاث الواردة في سورة الكهف لا تنتمي إلى العصر نفسه وإنما إلى فترات مختلفة من فترات التاريخ البشري الطويل، أقصد تاريخ هذه العلاقة الكائنة بين الإنسان والله وما طرأ عليها من تحولات وتقلبات عبر العصور. هذه القصص الواردة تباعاً في سورة الكهف هي الآتية: أولاً **قصة السبعة النائمين في إيفيز** (أفسس الواقعة حالياً في تركيا)، ثم تلك القصة الحكمية الرمزية المدعوة في القرآن باسم **صاحب الجنتين** من أعناب، ثم **قصة موسى وعبد الله**. القصة الأولى تحيلنا إلى تاريخ المسيحية في منطقة أفسس وإلى تشكيل ما لم يكن قد دعي باسم: الكاثوليكية. لا أستطيع تكرار هذه القصة هنا فهي معروفة، وكانت عبارة عن قصة رمزية خيالية (لكيلا أقول أسطورية) في المسيحية. وإذا كان القرآن قد استعار هذه القصة من المسيحية أو استعادها في مرحلته المكية، فهذا يعني أن هذه القصة ذات الأصل المسيحي كانت منتشرة في منطقة الهلال الخصيب وفي كل البلدان واللغات المجاورة أو المحيطة قبل ظهور الإسلام، بمعنى آخر فإنها كانت معروفة في البلدان ذات اللغات العربية، والآرامية، والعبرانية، واليونانية...

سؤال: والسريانية بدون شك؟

محمد أركون: والسريانية أيضاً بدون شك. إذا كان القرآن يستعيد هذه القصة الرمزية ولا أقول الخرافية أو الأسطورية فذلك لأنها تحتوي على إمكانية «إعادة صياغة» وجه الله وإضافة شيء ما إلى عمل النبي محمد كما يتجلى في الخطاب القرآني. هنا يكمن الهدف الأساسي لاستعادتها في القرآن، فالقرآن لم ينقلها كما هي من المسيحية وإنما أجرى عليها تعديلات وتحويرات وإضافات لكي تتماشى مع أهدافه ومع دعوة النبي محمد أو رسالته، فإن **قصة اختفاء الشبان المسيحيين السبعة في أفسس ثم موتهم** ثم استيقاظهم بعد ثلاثمائة وتسع سنوات بحسب القرآن أو ثلاثمائة وسبعين عاماً بحسب التقليد المسيحي كانت قد انتشرت وسرت حتماً في كل أنحاء فضاء البحر الأبيض المتوسط بدءاً من القرنين الثالث- والرابع للميلاد قبل أن تجد نفسها في القرآن. وهذه القصة الرمزية الكبرى أذهلت لويس ماسينيون وأعجبته إلى درجة أنه أنشأ في منطقة البريتانيا الفرنسية في القرن العشرين مركزاً للحج من أجل الاحتفال بها أيضاً داخل الأرض المسيحية المعاصرة. وعلى هذا النحو استعاد المستشرق الفرنسي الكبير كل الجانب المتعلق «بالعبادة» الدائرة حول السبعة النائمين، ونسي أو أهمل الجانب الرمزي الخيالي من القصة. ولكن ماسينيون إذ فعل ذلك لم يعد مندرجاً داخل الاستمرارية التواصلية للفضاء الجغرافي-التاريخي المتوسطي. هذا في حين أن ما يتحرك ويفعل ويغذي الروح هو ما حصل وما كان له معنى داخل الفضاء التاريخي المتوسطي بالذات.

أما القصة الثانية الواردة في سورة الكهف فتخص **صاحب الجنتين** من أعناب كما ذكرنا. وهذه القصة كانت لها أصداء تتجاوز حدود منطقة الهلال الخصيب. ومعلوم أن هذه المنطقة هي المحل أو المهد الذي ولدت فيه المغامرة التوحيدية والإغريقية، أو الديانات التوحيدية والفلسفة الإغريقية في آن معاً. في الواقع أن هذه القصة تحيلنا إلى أسطورة غلغامش الشهيرة، ولكن البطل الرئيس يتخذ هنا اسم موسى. لقد ضاع المفسرون عندما قرأوا السورة لأنهم لم يجدوا

فيها شخصية موسى التاريخية المعهودة لديهم. لم يدركوا أن موسى يندمج داخل «القصة-الإطار»، أي داخل إطار قصة رمزية عامة تتحدث عن غلغامش في الماضي السحيق وعن النبي محمد في الحقيقة في ما يخص الحاضر وليس عن النبي موسى. إن المقصود بها هو قول نبي الإسلام وكفاحه أو تبشيره وممارسته العملية، وهذا ما يستطيع القارئ أن يستعيد تجربته الروحية. ولكن بالقياس إلى أسطورة غلغامش فإن الأسماء الغريبة المجهولة الواردة في السورة تخلط وتشوش كل شيء. لم يعد فيها أي شيء يمكن ربطه بالتوراة وبسياقها الزمني، ولا حتى بالقرآن نفسه الذي كان في طور استخدام القصة واستعادتها لصالحه. وعلى مدار زمن طويل راح المفسرون يتيهون في شتى أنواع الظنون والتفاسير ويروون ما هب ودب من الحكايات والروايات دون أن يتوصلوا إلى نتيجة. لماذا؟ لأنهم ما كانوا يمكتلون الأدوات المنهجية والتحليلية والمصطلحية لإضاءة هذا المقطع من سورة الكهف.

أما القصة الثالثة الواردة في السورة فتخص **حكاية موسى وعبد الله** كما ذكرنا آنفاً. وهي في الواقع تستعيد «رواية الإسكندر» المقدوني مؤسس مدينة الإسكندرية. ويا لها من علاقة غريبة لا تكاد تصدق! فماذا يجمع بين قصة موسى وعبد الله من جهة، ورواية الإسكندر من جهة أخرى؟ هكذا نلاحظ مرة أخرى أن القصة-الإطار أو الإطار العام للقصة يخلط الأمور ويشوشها. ذلك أن السؤال المطروح هنا هو الآتي: كيف حصل أن تم جمع هذه القصص الثلاث البعيدة جداً عن بعضها بعضاً زمنياً وثقافياً في السورة القرآنية نفسها؟ في الواقع أنه يوجد شيء واحد يجمع بينها هو: موضوع الخلود والرغبة الحارقة في البقاء وعدم الموت النهائي أو الفناء الأبدي. فوراء التشوش الحاصل هناك تماسك واضح. نجد فيها كلها خطاً متواصلاً يعبر عن «الرغبة في الأبدية والخلود». نجد فيها محوراً متواصلاً للتعبير عن الكائن البشري وتصور مصيره، هذا الكائن الذي يعرف أنه ميت لا محالة ولكنه على الرغم من كل شيء يبقى يحافظ على بعض الأمل في البقاء. وهذا المحور الفكري عميق جداً ومتجذر في أعماق الإنسان منذ أقدم العصور. وقد جعل من الأمل الروحاني فضيلة لاهوتية أساسية

في المسيحية. المقصود «باللاهوتي» هنا خطاب الله نفسه عن الإنسان أو عن الوضع البشري. هذا هو النابض العميق الذي نعثر عليه أيضاً في القرآن ولكن بعد أن تم ترميمه أو إعادة صياغته كلياً... وهكذا تلاحظون أن المنهجية التاريخية-النقدية لا تكفي لتوضيح أبعاد السورة. لماذا؟ لأنها تشغل نفسها بالنبش عن الآثار الأركيولوجية والمخطوطات التراثية ويغيب عنها الشيء الجوهري الموجود ضمنياً في السورة.

كنت قد ألقيت محاضرة في الكويت حيث قلت فيها بأن قصة **السبعة النائمين** لأهل الكهف تحيلنا إلى الفترة المسيحية للاضطهاد قبل ظهور الإسلام ببضعة قرون. كما وقلت بشكل خاص بأن موسى الوارد في السورة ليس هو موسى التوراتي اليهودي... عندما لفظت ذلك لاحظت أن بعضهم تغير وجههم وغادروا القاعة لأنهم لم يستطيعوا أن يتحملوا ما قلته.

سؤال: ولكننا من خلال تحليلاتك لا نزال حتى الآن في حقل من الأنقاض!

محمد أركون: لا، لا، تحليلاتي لا تؤدي إلى حقل من الأنقاض! وإنما هي تكشف عن الآليات اللغوية والمعنوية الشغّالة داخل سورة مؤلفة من قصص غامضة عسيرة على الفهم، ومعقدة جداً، وعلى الرغم من ذلك فإنها بهذا المعنى تفتح بالأحرى على اكتشاف غنى معنوي مدهش جداً.

سؤال: ولكن ما هي الرهانات هنا؟

محمد أركون: بالطبع فإن الأمر هنا لا يتعلق بإيضاح بعض آليات القص والسرد بغية الاستمتاع بالتفكيك فقط. وإنما أهدف من وراء كل ذلك إلى تبيان كيفية تشكيل الرموز والشخصيات التي تجسد المعنى. فهي التي تخلع «العمق» أو «المنظورات الانفتاحية» إذا جاز التعبير على القصص القرآني. ومعلوم أن هذه القصص كانت قد سُطحت كلياً من قبل التفسير الكلاسيكي التقليدي الإسلامي، ولكن أيضاً من قبل التفسير التاريخي والنقد الاستشراقي الحديث. أما أنا

فأحاول من خلال تطبيق المنهجية البنيوية الألسنية على الخطاب القرآني أن أعطي معنى ما لهذا الجمع بين ثلاثة قصص رمزية خيالية داخل سورة واحدة.

سؤال: لماذا طرأ كل هذا التحوير على الأسماء داخل السورة والقصص؟

محمد أركون: لكي يفهم القارئ جيداً ما أفعله هنا ولماذا أفعله فإني أحيله إلى ذلك التحديد الذي قدمه كلود ليفي ستروس عن القصة الرمزية الميثية السائدة في المجتمعات البدائية التي درسها. وكنت قد ألمحت إلى ذلك سابقاً. وتحديده يقف خلف كل تحليلاتي للخطاب القرآني، وبالطبع لخطابات أخرى أيضاً. وهذا التعريف الذي أقدمه للحكاية الرمزية لكيلا نقول الأسطورة هو تعريف أنثروبولوجي ووظائفي شغّال وفعال منتج في ما يخص تحليل الحكاية الرمزية وتفكيكها. ماذا يقول ليفي ستروس في تحديده هذا؟ إنه يقول بأن الحكاية الرمزية هي عبارة عن «قصر أيديولوجي». كلمة «أيديولوجي» هنا تحيل إلى تشكيل القصر المجازي الرمزي. ينبغي العلم بأن كلمتي «التركيب» و«التفكيك» هما كلمتان هامتان جداً. لماذا أقول ذلك وبأي معنى؟ أقوله بمعنى أننا نركب أو نشكل باستمرار تصوراتنا عن العالم وعن الإنسان في العالم، ولكن ينبغي العلم بأن هذه التركيبات أو التصورات تُصنع دائماً في لحظة معينة من لحظات التاريخ: أقصد في لحظة يكون فيها العقل والخيال يشتغلان بالمواد التي يتيحها المناخ الثقافي المحيط. من هنا ضرورة التفكيك اليوم، وليس التدمير كما يعتقد بعضهم. نحن بحاجة إلى تفكيك التصورات القديمة لكي نعرف كيف صُنعت ورُكبت في لحظة ما من لحظات الماضي القريب أو البعيد. هذه هي المنهجية البنيوية التي أتبعها هنا. أما المنهجية التاريخية-النقدية التي يتبعها الاستشراق الكلاسيكي فميالة إلى قول ما يلي: هذا «نص محرّف» أو مختلق، أي غير مطابق للحقيقة التاريخية أو لحقيقة الأشياء. إنه مخلوق مما هب ودب كيفما اتفق، وهو «خاطئ» في نهاية المطاف ولم يعد له أي معنى ولم يعد يجدي نفعاً. ربما كان وصفي لهذه المنهجية مبتسراً بعض الشيء، فهذا النقص كان يعتري بدايتها بالدرجة الاولى. أقصد في بدايات تشكل المنهجية التاريخية-النقدية كانوا

يفكرون على هذا النحو. وربما كانت قد تحسنت واستدركت نواقصها لاحقاً. ولكن هذه المنهجية الاستشراقية مهددة دائماً بالسقوط في أحضان الأيديولوجيا الوضعية التي لا تستطيع إضاءة النصوص المدعوة «بالوحي». لماذا؟ لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار مسألة أن هذه النصوص تستخدم فاعلين أساسيين كالله ورسله، والناطقين الأنبياء، والمنطوقات الغريبة. إنها لا تبالي بكل ذلك ولا تعتبره ذا أهمية لأنه غير وضعي أو واقعي محسوس، ناسيةً أن هذه الأشياء لها معنى بالنسبة إلى المؤمنين المخاطَبين وتحرك وجدانهم ومشاعرهم ومخيالهم، . . . إلخ.

سؤال: إذاً، فينبغي «تفكيك قصر بأكمله». . .

محمد أركون: نعم، ينبغي التفكيك لأنه كان قد تم تركيب قصر أيديولوجي سابقاً. وكلمة «تركيب» أو بناء ذات أهمية حاسمة هنا. وذلك لأن الإيمان يبنى ويركب باستمرار. ماذا فعل القرآن بأسطورة **السبعة النائمين** في الكهف؟ إنه يستخدم «حصى وأنقاضاً» قديمة لبناء قصر أيديولوجي جديد (كما كان يقول اللاهوتي الكاثوليكي ماري-دومنيك شينو الذي يستخدم مصطلح الحصى والأنقاض). كلمة الحصى والأنقاض هنا مستخدمة بالمعنى المجازي بالطبع. والمقصود بها هنا مقاطع القصص المتشتة القديمة جداً والمتبعثرة في الذاكرات الجماعية المنبثة هي الأخرى أيضاً في كل مكان والمثقلة بكلمات أساطير أخرى. وأنا هنا أمارس عملاً يشبه عمل عالم الأركيولوجيا والآثار. بمعنى أنني أستعيد هذه الأنقاض الأسطورية لكي أحاول تفكيك وتركيب هذا القصر الأيديولوجي أمام مستمعيّ المعاصرين. إن هذه الأنقاض تنتمي إلى خطاب اجتماعي قديم. وأنا ألمحها أيضاً في الخطاب القرآني في ما يخص أسطورة غلغامش. وهو عبارة عن شخصية رمزية أو أسطورية يعود إلى أعمق أزمان حضارة وادي الرافدين الغابرة، ولكنه للوهلة الأولى يصعب التعرف إليه في القرآن من كثرة ما طرأ عليه من تحوير وتغيير. والشيء ذاته أفعله في ما يخص حكاية الإسكندر المقدوني الذي وجد فعلاً وليس أسطورة خرافية مثل غلغامش.

لقد وجد وعاش في القرن الثالث قبل الميلاد قبل أن يتحول إلى شخصية رمزية أو أسطورية بصفته الفاتح الأكبر. وبهذا الصدد يمكن القول بأن «رواية الإسكندر» المعروفة في الأدبيات الفرنسية بهذا الاسم هي عبارة عن «كذبة روائية أو خيالية وهمية» كما يذكرنا بذلك كتاب الباحث الفرنسي رينيه جيرار: **كذبة رومانطيقية وحقيقة روائية**(19). وهو عنوان جميل ولكنه لا يتطابق مع ما نفعله هنا. فالواقع أن تحليلي الراهن يعبر عن فكرة معاكسة لفكرة رينيه جيرار. تحليلي يمكن أن نطلق عليه العنوان المضاد: **حقيقة رومانطيقية وكذبة روائية.**

سؤال: لماذا تذكّرنا بهذا الكتاب؟

محمد أركون: يعتبر كتاب **الكذبة الرومانطيقية والحقيقة الروائية أو الخيالية الوهمية** أحد أوائل الكتب التي نشرها المفكر الفرنسي رينيه جيرار. وهو كتاب هام ورائد يلقي الأضواء على المشاكل الأنثروبولوجية المرتبطة بالحكاية الروائية، وفي نهاية المطاف بالحكاية بشكل عام. وينبغي العلم بأن رينيه جيرار مفكر لا يمكن إهمال أهميته ودوره بالنسبة إلى كل ما نفعله ونقوله هنا، إنه مفكر أساسٌ، وقد اخترع نظرية أنثروبولوجية حول التنافس المحاكاتي لكي يفسر جذور العنف أو أسبابه العميقة داخل المجتمعات البشرية. ولكنه لم يهتم إلا بقوتين فاعلتين في العملية هما: العنف والمقدس أو التقديس. وعن طريق هاتين القوتين المتضادتين والمتكاملتين فإنه بنى نظريته وصاغها. ممتاز، ولكننا اكتشفنا أو فوجئنا بأنه يقول بأن المسيحية وحدها استطاعت أن تتجاوز العنف والتقديس معاً لكي تفتتح فضاء آخر وديناميكية أخرى، وهي هذه المرة ديناميكية خلاصية منقذة للكائن البشري. هذه النظرية التي اعتمدت عليها كثيراً في الماضي تساوي ما تساويه، ولكن يوجد فيها بشكل خاص شيء غير كاف وغير مشبع. يوجد شيء أهمله رينيه جيرار ولا يزال يسبب مشكلة بالنسبة إلينا.

أقول ذلك وأنا أفكر بالقطيعات التي تعرضت لها الوظيفة الرمزية عبر

---

(19) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, 1961.

التاريخ. ومعلوم أن هذه الوظيفة الرمزية ذات طابع كوني أي لا يخلو منها أي مجتمع بشري على وجه الأرض. ومعلوم أيضاً أن الأديان استخدمتها في طور نصوصها التأسيسية ذاتها. وهذا الكلام التأسيسي سوف يتم بالطبع توسيعه وتضخيمه لاحقاً بواسطة التركيبات اللاهوتية والفقهية، كالقانون الكنسي المقدس المسيحي، والشريعة الإسلامية، والشريعة اليهودية أو ما يدعى **الهلاكها**. لقد حصل ذلك بغية التعبير عن المدلولات الافتراضية للحكاية الرمزية الخيالية التي قد تطفر وتنبثق في أماكن وأزمنة مختلفة... ولكن المشكلة هي أن اللاهوت وكل تركيباته العقائدية الدوغمائية سوف يسد أو يغلق هذه الاحتمالات والإمكانيات الافتراضية التعددية المنفتحة. لماذا يفعل ذلك؟ ولكي يقول ماذا؟ لكي يقول بأنه لا توجد إلا حقيقة واحدة وطريق واحد لنقل هذه الحقيقة. ولا يوجد إلا شعب واحد مؤهل للشهادة عليها وتأبيد الخط المرسوم من قبل الكلام الإلهي التأسيسي أو التدشيني، فاليهود يقولون بأنهم شعب الله المختار، والمسلمون يقولون بأنهم خير أمة أخرجت للناس، والمسيحيون يقولون شيئاً مشابهاً كما نلمح من كلام رينيه جيرار الذي يعتبر المسيحية أفضل الأديان. وعلى هذا النحو أصبح العقل المرشح لإبداع معارف ابتكارية جديدة مقيداً بأغلال روح العبودية، والخضوع، والاضطهاد، والسجن، والتكفير. بمعنى آخر فإن ذلك يشكل جزءاً مهماً من تاريخ أنظمة الاعتقاد الإيماني أو الديني. على مدار التاريخ مارست الأديان كل ذلك وبخاصة في القرون الوسطى. واليوم نحن نمتلك مؤسسات غير مؤمنة كالدول التوتاليتارية الشيوعية أو الفاشية التي تفعل الشيء نفسه، فهي أيضاً تفرض حقيقة رسمية واحدة على الجميع ومن يخالفها يتعرض للفصل والتعذيب والاضطهاد والاعتقال. والمشكلة مع رينيه جيرار هي أنه لا يتحدث إطلاقاً عن المؤسسات القمعية. مثلاً نلاحظ أنه لا يتحدث عن تاريخ الكنيسة وما جرى فيه من اضطهاد لحرية الرأي والتفكير، فهو لا يتحدث عن محاكم التفتيش مثلاً أو ملاحقة العلماء والمفكرين طيلة قرون عديدة.

سؤال: ما هو مغزى سورة أهل الكهف في نهاية المطاف؟

محمد أركون: أولاً ينبغي العلم بأن هذه القصص الثلاث الواردة في السورة تقدم نفسها كتجليات متتالية لما يمكن أن ندعوه «بالخطاب النبوي». فهناك فاعل مفترض للكلام القرآني (الذي لم يصبح «قرآنياً»)، وهو مُقدم على أساس أنه مُكلف برسالة أو بمهمة: أي المهمة النبوية المذكورة من قبله شخصياً. في الواقع إنه لا يقول ذلك بشكل مباشر وإنما يتحدث عن كلام آت من مكان آخر. وهو «آخر» يسمي نفسه، ويقدم نفسه «كآت من مكان آخر»، ويدعو هذا الشخص المكلف بالمهمة بالمرسل أو «الرسول».

إن القصص الثلاث الواردة في سورة الكهف تحكي لنا في نهاية المطاف كيف تمت عملية النص على كل ذلك أو كيف رُكبت القصة. هل تم سرد القصص الواحدة بعد الأخرى كما يوحي بذلك تأليف السورة؟ هل كانت هذه القصص موجودة معاً منذ البداية، ومصفوفة وراء بعضها بعضاً، ومتولدة في عملية النطق والكلام نفسها؟ ربما توصل المفسرون الذين يتبعون المنهجية التاريخية النقدية الاستشراقية إلى حل هذه المشكلة يوماً ما، ولكن مع المخاطرة في إغلاقها داخل السجن التاريخي. وذلك لأن القرآن يقدم حكاية رمزية تترك بالضبط الأشياء وكل الاحتمالات مفتوحة غير مغلقة. وهو لا يستخلص من ذاته أي درس من هذا التتابع للقصص وراء بعضها بعضاً. والأشياء تجري على هذا النحو بالنسبة إلى المسلمين الذين يقرأون السورة، وبالنتيجة القصص على أثرها، وذلك من خلال وحدة متشكلة كأمر واقع.

سؤال: ولكن بالضبط في ما يخص هذه النقطة نود طرح السؤال الآتي: كيف كان رد فعل «مستقبلي» النص أو قارئيه؟

محمد أركون: يمكن القول بأن استقبال السامعين الأوائل لهذه الآيات أو الوحدات النصية، كما أدعوها بحسب المصطلح الألسني، كان يمثل المرحلة الثانية. في الواقع إنه لا يوجد جواب مؤكد أو شاف واف عن سؤالكم. وذلك لأننا لا نمتلك أي شيء يوضح لنا كيف استقبل أبو بكر مثلاً وبقية الصحابة أو من سيصبحون كذلك لاحقاً الآيات الأولى للقرآن. هل كانوا يقظين ومهتمين

جداً؟ هل كانت ذاكرتهم ضخمة وهائلة؟ هل فهموا كل شيء فوراً؟ هل كانوا يلتقطون كل ما يجدونه؟ في كل الأحوال فإن «القصر الأيديولوجي» سيتحول لاحقاً أكثر فأكثر إلى نوع من السجن. قلت السجن لأننا انتقلنا من الخطاب القرآني الأولي الطازج الذي يفتح الأبواب على تعددية المعنى، أو على الأقل يترك الأبواب مفتوحة، إلى مرحلة الانغلاق، أو نهاية الانفتاح. فبالتدريج راحت قراءة واحدة للقرآن تفرض نفسها بصفتها القراءة الأساسية، والأرثوذوكسية، والنهائية. لا ريب في أن عملية الانغلاق كانت بطيئة وتدريجية ولم تحصل دفعة واحدة، فبعد قرنين من ظهور الخطاب القرآني كان الطبري لا يزال في مرحلة الانفتاح النسبي، مثلاً كان يسمح لنفسه بأن يتساءل عن موسى. كان يسأل: من هو موسى هذا؟ (وكان يفعل ذلك لأن أحدهم طرح عليه هذا السؤال). ولكن في ما بعد لم يعد أحد يطرح هذا السؤال. بعدئذٍ أغلقت المسألة كلياً ولم تعد موضع نقاش.

راح المسلمون أكثر فأكثر يقرأون النص القرآني كما تُقرأ النصوص المستخدمة في الشعائر والعبادات، أي تلاوة مقدسة للتعبد فقط. لم يعد أحد يتفحصه عن كثب من أجل مضمونه، من أجل وظيفته كنص مؤسس. لقد انتهى كل تساؤل بشأنه والأمور حسمت كلياً: إنه الكلام المقدس لله، إنه كلام الله الحرفي. نقطة على السطر. هل يعقل أن تطرح تساؤلاً على كلام الله؟ الكلمات خادعة في الواقع: فـ«كلام الله» استمر يفرض نفسه كمرجعية عليا أو بصفته المرجعية بإطلاق، هذا في حين أن هذه المرجعية حصلت في ظروف مختلفة كلياً عن ظروف نطقه الشفهي الأولي. ينبغي التركيز على هذه القطيعات المتتالية، هذه التحولات التي طرأت على مكانة النص بشكل تدريجي، والتي أدت في نهاية المطاف إلى الانغلاق العقائدي الكلي أو تشكل السياج الدوغمائي المغلق، أو السجن العقائدي الإسلامي، سمه ما شئت. هذه القراءة حصلت في ظروف من التقديس العام الشامل، وليس داخل سياق من المقدس المُسيطر عليه والمُعقلن والمُفكر فيه. لقد حصلت ضمن ظروف التقديس للحياة السياسية كما يحصل اليوم. وهذا ما يؤدي إلى تكميم الأفواه كلياً ووضِع حد لكل التساؤلات

المتعلقة بهذا التاريخ الطويل العريض، هذا التاريخ الضخم. لقد وصلت الأمور إلى حد أننا عندما نقرأ القرآن عبادياً أو شعائرياً فإننا لا نعود نسمع كلام «شخص ما». في كل مرة شرحت ذلك على الملأ في محاضراتي العامة خرج بعضهم من القاعة وهم يصرخون مولولين: «لا نريد بعد اليوم أن نسمع هذا الشخص الذي يحطم المقدسات!». ولكني أصحح لهم: ليس محطم الأصنام والمعبودات وإنما محطم الحقيقة، **حقيقتي** أنا أيضاً.

سؤال: وما العمل إذاً؟

محمد أركون: ينبغي أن نستعيد مجمل المشكلة من بداياتها إلى نهاياتها، وذلك لأن هذا المجال أو هذه الإشكالية مفتوحة كلياً على البحث العلمي. نحن لسنا أمام حقل من الأنقاض بشكل مطلق. عندما أستعرض كل هذه الأفكار والتحليلات أمام السامعين ذوي النية الطيبة فإني أشعر بأنهم قد تأثروا فعلاً واهتموا بما أقول بجد. وذلك لأنهم هم أيضاً يعيشون في حاضر أو تاريخ مليء بالحكايات الرمزية الخيالية التي أُفقرت لاحقاً وذبلت ونُسيت وطُمست، بل وتحولت إلى لغات أيديولوجية صرفة بل وحتى هلوسية أو تخيلات خادعة وهلوسات. ينبغي العلم بأن الهوس بالسيطرة على كل شيء وإغلاق كل شيء هو خطر يهدد كل عقيدة وكل خطاب بشري أياً يكن. وهو يقتحم ويظهر عندما ترفع السلطة السياسية صوتها وتصرخ لكي تكتسب المشروعية بأي ثمن. وهذا ما حصل في البلدان العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، فبعض الأنظمة أو الأحزاب والحركات السياسية اكتسبت مشروعيتها ليس انطلاقاً من الكلام المنقول داخل الصدع اللغوي للخطاب النبوي، وإنما انطلاقاً من طمسه ونسيانه.

الفصل التاسع

القرآن والسياسة

سؤال: أثناء محاوراتنا عن سورة التوبة قلت لنا بأن السياسة تتحكم بالدين أو تستخدمه لصالحها، ولكن ألا يعتبر التحدث عن العلاقات بين السياسة والدين في زمن تشكل القرآن نوعاً من الإسقاط أو المغالطة التاريخية؟

محمد أركون: للرد على هذا السؤال ينبغي التذكير بأن حياة البشر تتحقق عادة داخل فضاء اجتماعي- سياسي، حيث أن «السياسة» تحيلنا إلى مفهوم **بوليس** (polis). وهي كلمة إغريقية تعني «المدينة السياسية». وانطلاقاً من هذا المعنى وعن طريق المد والبسط تعني «المجتمع السياسي» بشكل عام، أو «الدولة» بالمعنى الأكثر اتساعاً. لقد كانت السياسة، منذ أيام الفلسفة الإغريقية، مدعومة من قبل تصور معين عن ماهية الحياة السياسية. بهذا المعنى الواسع العام فإنه توجد أيضاً وبالتأكيد سياسة في الخطاب النبوي عموماً، ليس فقط في القرآن وإنما في الكتاب المقدس أيضاً بالنسبة لليهود والمسيحيين أقصد التوراة والإنجيل، فموسى كان يتحدث داخل فضاء اجتماعي، وعندما يوجد فضاء اجتماعي فإنه توجد **بوليس** (ليس بمعنى «المدينة» الإغريقية، وإنما بمعنى مجموعة من البشر يبحثون عن تنظيم حياتهم الجماعية بشكل ما)، أو قل هذا يقابل كلمة polity (كما يقول الإنكليز). الشيء نفسه ينطبق على يسوع. ينبغي العلمِ بأنه داخل الفضاء السياسي فإنه تُطلق مختلف أنواع الخطابات من قبل

أعضاء الجماعة وذلك بخصوص حياتهم المشتركة. وتوجد دائماً عندئذ منافسة على السلطة من قبل مختلف المجموعات المتباينة، بغية السيطرة على هذا الفضاء الاجتماعي. بهذا المعنى أيضاً يمكن القول بأن الخطاب القرآني كله، بما فيه الآيات الروحانية أو الشعائرية العبادية المحضة، هو خطاب سياسي أو ينطوي على بعد سياسي، أو قل بأن الشعائري الديني ينتشر ويتواجد داخل فضاء سياسي.

سؤال: إذاً، فقد كانت هناك دائماً علاقة بين السياسي والديني منذ البداية؟

محمد أركون: نعم. ولكن، كما تقولون، لا ينبغي أن نقع في المغالطة التاريخية عندما نتحدث عن موسى أو عيسى أو محمد. فما كانوا يمارسون السياسة بالمعنى الحالي المعروف للكلمة، ولكنهم كانوا يعيشون في فضاء سياسي يسوده قانون ما، ربما كان القانون المصري في ما يخص موسى (اللهم إلا إذا كان قانون التعسف والاعتباط لفرعون...). نقول ذلك على الرغم من أنهم يعرضون موسى «كمشرّع». وأما في ما يخص عيسى أو يسوع فكان القانون السائد في زمنه هو القانون الروماني المُكمّل من قبل الشريعة اليهودية. أما في ما يخص حالة القرآن فلم تكن هناك دولة طيلة كل فترة ظهور الخطاب النبوي القرآني أو نزوله المتتابع. الدولة ستجيء لاحقاً. الدولة السياسية المحسوسة سوف يتم تأسيسها بسرعة شديدة بعد موت النبي في دمشق. وقد حصل صراع على قيادتها أي على اختيار الزعيم الذي سيتخذ القرارات. ولكن ينبغي الاعتراف بأنه طيلة فترة الخلفاء الأربعة الأوائل فإن الإدارة «السياسية» للأمور كانت مرتبطة أو متأثرة بالتراث القبلي والعشائري القديم العريق الراسخ الجذور في شبه الجزيرة العربية. لا ينبغي التوهم بأن جميع المشاكل والانقسامات قد انتهت حول «الخلفاء» الأربعة بمجرد وجود القرآن. أتردد في استخدام مصطلح الخليفة والخلفاء هنا لأن الخلافة لم تكن قد أصبحت بعد مؤسسة راسخة. نحن نستخدم عادة الكلمات المكرسة من قبل التراث بدون تفكير عادة. لماذا أقول ذلك؟ لأن الفاعلين الكبار الأربعة الذين تعاقبوا على العهد المدعو بعهد الخلافة

كانوا قد كُلفوا بهذه المهمة وخُلع عليهم هذا اللقب من أجل قيادة **دولة ستصبح إسلامية لاحقاً ولكنها حتى وقتهم لم تكن إسلامية. كان العرف القبلي هو المسيطر وليس القانون القرآني.**

ينبغي العلم بأن الشيء الذي كان سائداً في فضاء المدينة كما في فضاء مكة هو العلاقات القبلية وقانون العرف القديم السابق على الإسلام. وهو عبارة عن نظام سياسي يتمحور أساساً حول التضامنات «القرابية» أو العصبية الدموية كما يقول علماء الإثنولوجيا أي: عائلة، فخذ، عشيرة، قبيلة. بمعنى آخر كان النظام السياسي العربي القبلي قائماً على مفهوم **العصبية** الشهير الذي نظّر له ابن خلدون لاحقاً. والعصبية كما هو معلوم قائمة على القرابة الدموية المذكورة آنفاً بشكل تدريجي. والعصبية هي التي تتحكم بالمناصب السياسية وسواها وبالسلطة عموماً. ولكن على الرغم من ذلك فقد انتقلنا إلى نوع من **البوليس** الإغريقي، أو المدينة السياسية، في زمن المدينة أيام النبي وخلفائه الأوائل. وكلمة «المدينة» هو الاسم الذي خلع على يثرب. أما المؤسسة السياسية بالمعنى الحرفي للكلمة فلن تظهر إلا بعد وصول معاوية إلى السلطة. وهو الرجل الذي أسس السلالة الأموية في دمشق في سورية. وعما قريب لن تكون هناك دولة فقط وإنما أيضاً إمبراطورية ضخمة تسودها القوانين ذات الاستلهام الإسلامي، وهي إمبراطورية شاسعة واسعة سوف تمتد حتى أفريقيا الشمالية وإسبانيا.

سؤال: كيف تفسر هذه الظاهرة وهي أن معاوية المنتمي إلى عائلة بني أمية التي حاربها النبي قد وصل إلى السلطة؟

محمد أركون: وصل معاوية إلى السلطة عن طريق لعبة التوازنات العائلية والعشائرية والقبلية. هذه المعايير هي التي كانت تتحكم بالوصول إلى السلطة أو عدم الوصول وليس العامل الديني أو الإسلامي. كما ووصل إليها عن طريق براعة هذه العائلة الأموية في اقتناص الفرصة عندما كانت السلطة لا تزال محط الرهان ولم تؤخذ من قبل أحد. وقد استطاع الأمويون التوصل إليها ضد مصلحة المنافسين الذين حولوهم إلى أعداء سياسيين. ما كان الأمويون حتى ذلك الوقت

يُعتبرون، بالمعنى الحرفي للكلمة، «أعداء نبي الإسلام». التعبير نفسه يعتبر مغالطة تاريخية بالنسبة إلى تلك اللحظة المبكرة. والناس يسقطون في المغالطة بسرعة. لماذا أقول ذلك؟ لأنه لم يكن يوجد بالمعنى الحقيقي للكلمة حتى تلك اللحظة شيء يدعى «نبي الإسلام». ولن يصبح محمد كذلك إلا بعد أن ظهرت المناقشات اللاهوتية و«شغّلت» الآيات القرآنية واستخدمتها لبلورة هذا المفهوم وترسيخه في العقول. بمعنى آخر فإنه سيصبح فعلاً نبي الإسلام بعد ظهور مجموعة من النصوص أو المقولات اللاهوتية المتوافرة بكثرة والكافية.

وهذه النصوص تتحدث أيضاً عن «خليفة الله في الأرض». ما معنى هذه الصياغة، كيف يمكن تجسيدها؟ بصفتي مؤرخاً كم كنت أتمنى لو أني أمتلك نسخة عن المناقشات التي جرت في فلسطين إبان الفتنة الكبرى. وهي مناقشات دارت حول خلافة الدولة الجديدة التي كانت في طور التشكل[20]. ينبغي العلم بأن كل المعجم اللفظي الذي نستخدمه حالياً للتحدث عما حصل في تلك الفترة المبكرة والحاسمة من تاريخ الإسلام لا يتطابق حتماً مع ذلك الذي كان مستخدماً آنذاك من قبل المسلمين المتصارعين. أقول هذا حتى ولو لم يكن لدينا أي برهان على ذلك. ولكن يمكننا افتراض ذلك لأن علماء الإثنولوجيا والأعراق يعثرون على ذلك المعجم اللفظي القديم لدى الأعراف البدوية التي لا تزال موجودة لدى بعض القبائل اليمنية. وهذا يعني أن الحقيقة «الأنثروبولوجية» للسلطة استمرت في الوجود. أقصد بالحقيقة الأنثروبولوجية هنا اعتماد السلطة على العصبية الدموية وعلاقات القرابة، بل ولا نزال نجد ذلك لدى الأنظمة السياسية التي تشكلت بعد زوال الاستعمار ونيل الاستقلال. فحكومات هذه الدول العربية والإسلامية متأثرة بالعصبيات العشائرية والطائفية في تركيبتها الأساسية. والقادة لا يثقون إلا بجماعتهم الأقربين المنتمين إلى

(20) بعد موت عثمان (الذي حكم بين 644-656) اندلعت الفتنة الكبرى (657-661) بين أنصار علي صهر النبي ومعاوية قريب عثمان. وقد تغلب هذا الأخير في نهاية المطاف، وأما علي بن أبي طالب فقد اغتيل عام 661.

قريتهم أو مدينتهم... ولذلك فما أن يصل زعيم ما إلى السلطة حتى يحيط نفسه بأقرب الناس إليه من إخوته وأبناء أعمامه وعشيرته،...إلخ. لنضرب على ذلك تلمسان في الجزائر، فهي مدينة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة. ولذلك نجد أن أبناء تلمسان يملأون الوزارات كموظفين «تكنوقراطيين». وهذا يعني أن القاعدة الأنثروبولوجية للسياسة لا تزال سائدة في العالم العربي والإسلامي ولم تُلغ بإلغاء الخلافة ومكانتها ووظائفها ومصادر مشروعيتها، فكل هذه الأشياء القديمة لا تزال موجودة حتى الآن. والشيء الذي يؤثر فعلاً في وصول هذا الشخص أو ذاك إلى سدة السلطة لا يزال هو عامل العصبية العرقية أو الطائفية القديمة والآليات التحتية المرتبطة بتقاليد كل بلد وثقافته. وهذا الشيء ينطبق على إيران وسورية وتركيا وبلدان الخليج وسواها. في كل هذه الفضاءات الاجتماعية-السياسية لا تزال العصبيات التحتية اللامرئية هي التي تحسم الأمور حتى الآن.

سؤال: هل يأخذ الباحثون العلميون هذا الجانب بعين الاعتبار؟

محمد أركون: نلاحظ أنه في ما يخص أرض الإسلام فإن المقولات الفقهية والتشريعية قد تضخمت جداً دون أن تأخذ هذه الركائز القديمة بعين الاعتبار. ولكن نتج عن ذلك أيضاً أن العلوم الاجتماعية نسيت هي الأخرى أيضاً أن هذه المقولات الفقهية والفتاوى التشريعية التي بلورها اللاهوتيون والمفسرون المسلمون بدءاً من القرنين الثامن- التاسع للميلاد كانت قد ظهرت في زمن لا تزال فيه هذه الركائز القديمة حية جداً. إنها ليست مجهولة من قبل الباحثين المعاصرين ولكنها مصنفة داخل نطاق علم الإثنوغرافيا وغائبة عن مجال التاريخ والقانون لتلك الفترة. نحن عميان تماماً بخصوص هذه الجوانب «العميقة» من ثقافتنا السياسية. هناك نوع من الفقاعة الضخمة المدعوة تشريعية أو فقهية. وهي التي تنظم شكلياً أمور السلطة من فوق، أي وظيفة الخليفة لدى السنة أو الإمام لدى الشيعة، ولكن ينبغي على التحليل العقلاني أن يعيد الأمور إلى نصابها ويكشف لنا عن حقيقة ما جرى ويبرهن لنا على أن المدونات الفقهية

ما هي إلا تغطية على الفقاعة الأيديولوجية المبلورة تحت ظلال الهيبة العليا «لكلام الله» الذي ظهر هو الآخر أيضاً داخل سياق قبلي.

سؤال: المجتمعات التي نتحدث عنها مجبولة بالتراث الإسلامي المشكل من نص القرآن ونص الحديث، فإلى أين سنذهب إذا ما فككنا «الخطاب القرآني» الذي يتغذى منه هذا التراث ويعيش عليه؟ ما هو الحل الذي تقترحه لهذه المعضلة؟

محمد أركون: ما قلته للتو لا علاقة له بالتفكيك. كل ما فعلته هو أني ألقيت نظرة مرنة وواضحة على المجتمعات الإسلامية والعربية التي أصبحت معقدة جداً، ولكنهم يبسطونها عن طريق تلبيسها بلغة فقهية مجردة وإكراهية قسرية. لماذا أقول بأنها «إكراهية»، وعلى أي مستوى؟ ليست إكراهية بواسطة القاعدة الفقهية التشريعية ذاتها لأنه لا توجد مؤسسات لكي تطبقها بصفتها تلك ولكنها أصبحت إكراهية أو إجبارية ملزمة لأنها مصهورة داخل مسلمات الخطاب النبوي وعلم القيم الخاص به. وكل ذلك مرفق بالحضور القوي للتأله أو قل الحضور الإلهي المقدس. ينبغي العلم بأن الحضور الإلهي داخل المخيال الجماعي للمؤمنين هو الذي يخلع الحياة على التركيبات الفقهية والفتاوى الدينية، إنه هو الذي ينعشها ويجعلها حية قابلة للتأثير.

سؤال: إذاً، فإنك تقترح الخروج من هذا النظام الفقهي التشريعي ولكن للذهاب إلى أين، باتجاه أي «عقل غير إسلامي» سوف تتجه؟

محمد أركون: أريد أن أذهب باتجاه الفصل بين الكنيسة والدولة كما يفعلون في فرنسا مثلاً. ولكن الذين يتحدثون عن الفصل لا يشرحون لنا كل شيء عن هذا الحل وعن هذه الممارسة المتعلقة بالفصل بين كلتا السلطتين الدينية والسياسية. من الناحية النظرية كان العقل الثوري، أقصد عقل الثورة الفرنسية، قد حذف أولوية الخطاب النبوي ومسلماته وإكراهاته أو قل طابعه الملزم. ومبدئياً فبعد الانتهاء من عملية الحذف هذه فإنه لم يعد يوجد إله ولا

سيد خارج نطاق العقل. هذا هو النظام الذي أقامته الثورة الفرنسية. منذ الآن فصاعداً أصبحت هيبة العقل أو سلطته هي التي ينبغي أن تحدد نوعية السلطات وتخلع المشروعية عليها وليس اللاهوت المسيحي. وعلى هذا النحو تشكل قانون دستوري عقلاني، ومن المفترض أنه يحدد نطاق صلاحيات كل سلطة ويراقب مشروعيتها. بعد انتصار النظام العلماني على أثر الثورة الفرنسية أصبح الإنسان هو مصدر كل القيم وكل السلطات، ولم تعد لله مكانة علنية عامة في المجتمع. لم يعد له حق الكلام إذا جاز التعبير. لقد انتهى كل شيء اسمه مقدس وإلهي، اللهم إلا بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون المحافظة عليهما في اعتقادهم. هذه مشكلتهم. أصبح التدين مسألة خاصة، شخصية، لا مسألة عامة اجتماعية.

ولكن كل ما نقوله هنا هو من حيث النظرية فقط. أما من الناحية العملية فالأمور تجري بشكل مختلف. لا ينبغي أن ننسى بأن المؤمنين هم أيضاً مواطنون عائشون في «المجتمع». وهم يستمرون، احتمالاً، في خلع هذه المرجعية على القانون: أقصد مرجعية الخطاب النبوي المرتكز على كلام الله. لقد خلقوا فكرة الفصل الكلي والنهائي بين الدين والدولة وقالوا بأنه منذ الآن فصاعداً فإن كل طرف يعيش مشاكله على حدة بمعزل عن الطرف الآخر. ولن تعود هناك تداخلات بعد الآن بين الطرفين، لن تتدخل السلطة الدينية بعد الآن في المناقشة المدنية للمواطنين حول همومهم ومشاكلهم السياسية وسواها... في فرنسا يقولون بأن الجمهورية «واحدة لا تتجزأ». ولكن أليس كلام الله واحداً لا يتجزأ بالنسبة إلى أغلبية المؤمنين؟ أليس كلام الله هو الذي يوجه خلسة مشروعية العمل السياسي بالنسبة إليهم ويطبعه بطابعه؟

سؤال: هذا محتمل. ولكن على الرغم من كل بقايا الدين أو العامل الديني في فرنسا إلا أن خطاب الجمهورية العلمانية أو ذروة المشروعية والسلطة في هذه الجمهورية (وفي كل مؤسساتها) مشكلة من قبل البشر ومُضطلع بها من قبلهم أيضاً. إنها مشكلة من قبل خطاب بشري لا علاقة له بالإلهي...

محمد أركون: من المعلوم أن السيادة الشعبية هي المعتبرة بأنها الذروة العليا التي تخلع المشروعية على السلطة السياسية للجمهورية الفرنسية. ولكن هذه الذروة السيدة العليا المستقلة هي في رأيي لا تقل تجريدية وإكراها وصعوبة على التنظيم والإمساك بها من السيادة العليا الإلهية. وإذ أقول هذا فإني لا أتحدث فقط عن البلدان التي تُزوّر فيها الانتخابات الشعبية، وإنما أيضاً عن البلدان التي تشهد انتخابات طبيعية غير متلاعب بها. في بلدان عديدة نلاحظ أن مجمل المواطنين الذين ينتخبون يجهلون إلى حد كبير ما يفعلون. فما بالك إذا كانوا أميين وعاجزين عن فهم ما يقوله المعلم الابتدائي لتلامذته؟ ولذا فإن الباحثين الذين يراقبون العامل السياسي (والسياسة) يطرحون بعض التساؤلات حول نمط السلطة الناتجة عن هذه الانتخابات، أو حول مشروعية القانون بالنسبة إلى كل مواطن.

سؤال: في نهاية المطاف فإنك تقول بأن الأزمة، أو السؤال، الخاص بتأسيس وتأصيل المشروعية يظل قائماً حتى بعد فصل السياسة عن الدين وتأسيس النظام العلماني؟

محمد أركون: نعم، نحن نشهد اليوم أزمة في الديمقراطية. وهذه الأزمة ناتجة عن انعدام التأسيس أو التأصيل المعترف به من قبل الجميع للمشروعية. من المعلوم أن فرنسا بلد كوسموبوليتي ومتنوع وصراعي بما فيه الكفاية. ولكن في بلد كهذا ما هو الأساس القاعدي أو ما هي المشروعية التي يمكن اقتراحها لكي يحصل انتماء واع ونقدي وشخصي وليس انتماءً فاتراً غير واع إلى النظام السياسي والرئيس المنتخب؟ هكذا نلاحظ أن «ذروة المشروعية» قد ضعفت أو أُضعفت. بالنسبة إلي فإن ذروة المشروعية والسلطة ناتجة عن التحديد الأنثروبولوجي الذي يمارس فعله الإقناعي بفضل هذا المعنى المعترف به. ولكن عندما أقول ذلك في فرنسا فإن نسبة المقتنعين بكلامي أو السامعين له تصبح مقلصة ومحدودة. أما إذا ما قلته في القاهرة أو الجزائر فإنهم يقطعون حديثي بكل بساطة ويمنعوني من مواصلة الكلام.

سؤال: ولكن إذاً، بحسب ما تعتقد، لماذا كل هذا الرفض لسماع رأيك؟

محمد أركون: لأني أثير مشكلة أزلية جوهرية هذا إذا لم تكن مستحيلة اليوم. وأقصد بها مشكلة الاضطلاع بالتعقيد المتداخل بين السياسي، والروحاني، والديني، والرمزاني، بغية خلع المشروعية على المشروعية العليا والسلطة السياسية في آن معاً. فاليوم نلاحظ أن كل شيء ممزق، مفكك، عرضة للاحتجاج، مرفوض، إلى درجة أنه يصعب علينا بلورة مشروعية ما أو حتى ترقيعها. وحتى الدستور على الرغم من أنه نص مكتوب لا يستطيع التوصل إلى تشغيل البرلمان لكي يمارس دوره بشكل فعلي وجدي. نحن نلاحظ في فرنسا مثلاً أن الأغلبية البرلمانية الجديدة تلغي بشكل منتظم كل ما فعلته الأغلبية السابقة، وقالته، . . .إلخ. أقول ذلك وأنا أفكر مثلاً بتلك الحرية المزعومة للمجلس الدستوري الفرنسي. كيف يكون حراً وهو معين من قبل رئيس الجمهورية ورئيس البرلمان ورئيس مجلس الشيوخ وهم جميعاً ينتمون إلى الأغلبية الحاكمة؟. . .

سؤال: ما هي انعكاسات ذلك على الإسلام؟

محمد أركون: الإسلام لم يدخل إطلاقاً في هذه التجربة الجديدة للسيادة العليا والسلطة السياسية كما هي معاشة في الفضاء الأوروبي. بمعنى آخر فإن عالم الإسلام لم يشهد تجربة الحداثة والعلمانية والفصل بين السياسي والديني. صحيح أن هذا الفضاء الأوروبي ذو جذور مسيحية ولكنه يتعرض باستمرار لخضات الجدلية الصراعية الحاصلة بين العامل الديني والعامل السياسي. ويجد المسيحيون أنفسهم مضطرين لأن يتحملوا مسؤولية ذلك في كل مرة. سوف أضرب على ذلك المثل الآتي: الآن يمكن لكنيسة فرنسا الكاثوليكية أن تقول (بل وقالت) العبارة الآتية التي لا تكاد تصدق: حافظوا على العلمانية، حذار من المس بقانون 1905 الذي يقضي بفصل الكنيسة عن الدولة! هذا في حين أنها كانت قد خاضت حرباً ضروساً ضد هذا القانون أثناء صدوره بل وفي ما بعد

ذلك بزمن طويل، فالكنيسة الكاثوليكية أصبحت مع العلمانية بعد أن حاربتها زمناً طويلاً. ولكن ها هو يحصل الآن حدث جديد في فرنسا إذ يدخل على الخط ممثل وفاعل جديد: إنه الإسلام. في السابق لم تكن مشكلته مطروحة لأنه لم يكن موجوداً بكل بساطة، أما الآن فقد أصبح الدين الثاني في فرنسا بعد المسيحية الكاثوليكية. ولكن المشكلة هي أن الإسلام ليست له أي تجربة مع الديالكتيك الجدلي الخلاق الحاصل بين العلمانية من جهة/ والدين من جهة أخرى. نحن هنا، أي في عالم الإسلام، نجد أنفسنا على كوكب آخر مختلف تماماً. ذلك أن الإسلام في الحالة الراهنة للأمور يبدو عاجزاً عن فهم هذه المصطلحات الحديثة، كالعلمانية والفصل بين الدين والدولة، فما بالك بتشغيلها من خلال المؤسسات. وهكذا نجد أنفسنا أمام رفض مطلق لكل مفاهيم الحداثة العلمانية. نعم إن أغلبية المسلمين لا تزال ترفض ذلك. إننا نجد أنفسنا أمام «لا» دوغمائية رافضة لأي تمايز بين السياسي والديني ناهيك بالفصل بينهما. إنه رفض متعصب يصل إلى حد ارتكاب ما لا يطاق وما لا يحتمل باسم الدين: أي التفجيرات العشوائية وأعمال العنف والاغتيالات. وهذا الرفض يغطي نفسه بمعصومية الخطاب النبوي ومشروعيته. أقصد بالخطاب النبوي هنا بالطبع الخطاب القرآني. إنهم يحتمون خلفه، أو خلف هيبته وقداسته، بغية رفض المفاهيم العلمانية الحديثة القائلة بضرورة التمييز إن لم يكن الفصل بين الدين والسياسة، أو بين الجامع والسياسة. ولكن على الرغم من كل ذلك فإنه توجد في أوساط الشعوب المغاربية (وبالأخص الشعبين الجزائري والتونسي) نسبة قوية من الأفراد المثقفين العلمانيين المطلعين على هذه المسائل. وهم يعيشون بألم عدم تفهم غالبية الناس لموقفهم المتنور، بل ويشعرون بالنبذ والإقصاء من قبل أغلبية الشعب. أقول ذلك وأنا أتحدث هنا عن الألم السياسي للمثقفين والنبذ الاجتماعي الذي يتعرضون له من قبل السكان. ينبغي العلم بأن الجزائريين كانوا قد تعرفوا إلى فكرة العلمانية طيلة قرن من الزمان إبان الاحتلال الفرنسي للبلاد. الجمهورية الواحدة التي لا تتجزأ، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن كانا هناك... حتى ولو أنهما ما كانا كما ينبغي أو بالشكل المطلوب... ولكن

هؤلاء الجزائريين المتنورين يشعرون الآن بأنهم مرفوضون كعلمانيين من قبل السلطة والمجتمع في آن معاً، بل إنهم يشعرون بذلك منذ الاستقلال وليس اليوم فقط.

سؤال: ولكن المثال الذي ضربته هنا لا يشكل صفحة مجيدة لأنه لم يطبق قط في الجزائر إبان هيمنة فرنسا عليها.

محمد أركون: بالطبع! كلامكم صحيح. بما أن المشكلة كانت تبدو عسيرة جداً في هذه المستعمرة، فقد فضلوا الاستمرار كما في السابق والسكوت على المشكلة. وكان ذلك عبارة عن موقف براغماتي اتخذته الإدارة الاستعمارية بغية أن تنسي الناس رؤيتها العنصرية والتمييزية كلياً تجاههم. إنها صفحة من صفحات النظام الكولونيالي وطريقة تفكيره. كانت الجمهورية الفرنسية قد فرضت على الكنيسة قانون فصل الدين عن الدولة بالقوة عام 1905، ولكنها قررت عدم فرضه على مستعمراتها. لماذا؟ لأن مصلحتها كانت تقتضي بترك الأمور على حالها من دون أي تجديد أو تغيير، هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فلا ينبغي أن ننسى أن الكنيسة في فرنسا كانت تشكل جزءاً لا يتجزأ من اللحمة الثقافية والشعورية والخيالية والطقسية الشعائرية لكل الفرنسيين على الرغم من نبذها بعد قانون العلمنة أو (السيطرة عليها). ينبغي ألا ننسى أن العقيدة الكاثوليكية حتى ولو كانت محاربة من قبل الجمهورية العلمانية الفرنسية فإنها ظلت تشكل جزءاً لا يتجزأ من الهوية الفرنسية. وهذه لم تكن حالة الإسلام في فرنسا وليست حالته حتى الآن.

سؤال: هناك شيء يخصك بالنسبة إلى منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. وفي عام 1905 أي في لحظة فصل الكنيسة عن الدولة وتأسيس العلمانية ارتأت فرنسا أنه من الأفضل المحافظة على التعليم الديني للآباء البيض. وقالت بأن ذلك يشكل جزءاً من «إدخال الناس في الحضارة».

محمد أركون: نعم، ولكن منطقة القبائل هي منطقة صغيرة بالقياس إلى

الجزائر كلها، ولا يمكن أن نعطيها الأولوية في خطابنا. عندما نتحدث عن منطقة القبائل فإننا نظل داخل الإطار الأنثروبولوجي، وليس داخل الإطار السياسي للدولة القومية أو داخل الإطار الصراعي للنظام الكولونيالي مع المجتمع الجزائري الكبير المُسيّر من قبل قانون السكان المحليين، أي من قبل جهاز إدارة المستعمَرين بفتح الميم. ينبغي الاعتراف بأن العلاقات الجزائرية/ الفرنسية تشهد أو قل شهدت على ضلال عقل البشر، فالعقل كان أعمى في كلتا الجهتين في الواقع. وكان عاجزاً عن انتهاك وتخطي بعض الحدود المعرفية القديمة الجامدة. ولذلك فإن الساسة والمفكرين الفرنسيين أصبحوا يشعرون بالخجل والعار بعد حرب الجزائر وما حصل فيها من مجازر وفواجع. لقد شعر العقل الغربي بالغضب الشديد ضد ذاته لأنه فعل كذا، وبارك كذا، وتورط في هذا الشيء وقام بذاك العمل. ولذلك فضل العقل الصمت، فضل أن «يغلق فمه» كما يقال. راح العقل يقول لنفسه: «لقد ارتكبتَ أشياء وحشية مرعبة في الجزائر، وهي أشياء يصعب عليك أن تتحمل مسؤوليتها اليوم. وذلك لأن إدارة هذه الأشياء أو مجرد التفكير فيها يعري أوهام المشروعية والسيادة العليا كما راحت تمارس فعلها بدءاً من الثورة الفرنسية. ومعلوم أن السلطة الجمهورية التي حلت محل السلطة الملكية الأصولية القديمة لا تقل كذباً وانتهازية ومتاجرة عن تلك التي كانت سائدة طيلة قرون تحت هيمنة الكنيسة. وبالطبع فإنها لا تقل سوءاً عن تلك التي كانت سائدة في مجتمعات الإسلام». ولكن على الأقل فالإسلام كان معذوراً نسبياً لأنه محروم من مدوناته الفلسفية، ومن كل تفكير سياسي جاد وحقيقي. أما أنتم يا قادة الحضارة والفلسفة والعلم في الغرب فما هو عذركم؟ من المعلوم أن المسيحية حافظت على العقل الإغريقي على عكس الإسلام، حتى ولو لم يكن ذلك بالقوة نفسها في كل مكان. ولكن في فرنسا ظلت الثقافة الفلسفية حاضرة جداً بما فيها داخل كنيسة فرنسا. ونتج عن ذلك أن العلمانية سوف تكون معنية مباشرة بالإهمالات والنسيانات الفلسفية وانعكاساتها. لقد نسيت فرنسا في الجزائر كل ثقافتها العقلانية التنويرية وبخاصة أثناء حرب التحرير الضارية. وهذا الإهمال أو النسيان للثقافة الفلسفية الإنسانية هو الذي أدى إلى سفك الدماء في الجزائر، وهو

الذي أدى إلى نقمة عارمة يستحيل محوها، وإلى أحقاد هائلة يستحيل تجاوزها في المدى المنظور على الأقل. إن بنيامين ستورا ذاته يتحدث بحذر وتردد لكيلا يقول كلمة محرجة عن هذه الكذبة الطويلة الأمد لفرنسا في الجزائر. ومعلوم أنه الاختصاصي الكبير في المسألة الجزائرية وأنا أقدره جداً. واليوم يفضل المسؤولون الفرنسيون نسيان ما فعلته فرنسا إبان تلك الحقبة والذي أدى بالجزائر إلى ما وصلت إليه اليوم: أي إلى الحرب الأهلية والسنوات السوداء والنفق المظلم. أمام كل ذلك تفضل فرنسا أن تغسل يدها من الموضوع وتصمت كلياً.

سؤال: أليس هذا دليلاً على أن العقل وحده لا يكفي وأنه بحاجة إلى جانب أخلاقي مرافق له؟

محمد أركون: نعم معكم حق. آه كم هو بحاجة إلى أخلاق! سوف أعيد طباعة كتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه الذي كان قد شهد في الماضي طبعتين اثنتين. وسوف أرفقه هذه المرة بمقدمة أكتب فيها ما قلته هنا من جملة أشياء أخرى. ينبغي العلم بأن ترجمة هذا الكتاب من الفرنسية إلى العربية شكلت جزءاً من أطروحتي لدكتوراه الدولة، وبالتالي فقد كتبته في ذلك الوقت بهدف مناقشة الأطروحة أمام لجنة تحكيم. ولذلك بقيت حيادياً تجاه عدد من المسائل. ولكن مع ذلك ألاحظ الغياب الكلي لأي تفكير أخلاقي في الإسلام منذ أيام مسكويه: أي منذ ذلك الكتاب الذي ألفه في القرن العاشر الميلادي وحتى اليوم، أي منذ ألف سنة على الأقل. ولا أقول ذلك لكي أوحي بأن الأخلاق المعروضة في كتاب مسكويه صالحة حالياً أو ينبغي أن نتبعها اليوم. فالخطاب الأخلاقي المعاصر نحن مطالبون باختراعه وابتكاره من جديد. وينبغي أن نخترعه أولاً لهذا الغرب المتبجح بقيمه التي لا تضاهى والذاهب إلى الحرب. . . فهو أحوج ما يكون إلى أخلاق.

ينبغي العلم بأن علم الأخلاق لا يعني أن نلقي دروساً وعظية على الناس. وإنما يعني أن نجبر العقل الفلسفي على التفكير بكل صرامة ومسؤولية من أجل بلورة القيم الكونية. قلت القيم الكونية التي تنطبق على الجميع وليس القيم

المحصورة بالدول القومية أو بالثقافات المحلية المحدودة، ولا قيم القبائل والطوائف الدينية إسلامية كانت أم مسيحية. كل هذا انتهى الآن، ولا يمكن أن يعود إلى الظهور من جديد اللهم إلا إذا أردنا التقهقر إلى الوراء كما يفعل عالم الإسلام حالياً. بمعنى آخر ينبغي علينا أن نبين فشل كل هذه الكيانات المذكورة سابقاً وتسليط الضوء على أضواء العقل التي تنبثق في العالم.

سؤال: لماذا لا يستطيع كبار رجال الدين أن ينقذوننا من هذه الحالة التي تشهد خسارة الأخلاق أو فقدانها؟

محمد أركون: إنهم آخر من يستطيع أن يفعل ذلك إذا ما بقوا على حالهم كما هم. وللأسف فسوف يبقون لأسباب بنيوية، هيكلية، جوهرية. أكاذيبهم تتكرر وتسري في شرايينا ورؤوسنا منذ قرون. ولكن كانت لهم بعض الآثار الإيجابية المتمثلة في ضرورة العودة إلى الماضي من وقت إلى آخر، و في نقل التراث، وعدم رمي كل شيء قديم بدون أي تفكير. انتهيت مؤخراً من قراءة غريغوار النيصي وهو أحد آباء الكنيسة في القرن الرابع. كتابه يتخذ العنوان الآتي: **معراج موسى**، ولكنه يتحدث فيه لمصلحة المسيحية. هكذا نجد أن مفكراً مسيحياً لم يتردد عن استلهام روحانية موسى ذاته وهو نبي اليهود. والقرآن أيضاً يستعيد شخصية موسى لكي يخلع عليه معاني ومدلولات أخرى. واليوم لا يزال هذا الرمز يستعاد ويولد آثار معنى جديدة، أقصد تأويلات جديدة. إني أعتبر هذا النوع من النقل (المسيحي في هذه الحالة) شيئاً ضرورياً جداً. لماذا؟ لكي ننصف الماضي أولاً، ولكن أيضاً لكي نبلور الأخلاق الصالحة لنا اليوم. من المعلوم أنه توجد في فرنسا لجنة أخلاقية عليا، وقد كنت عضواً فيها. ولكن المشكلة هي أن حق الكلام كان مُحتكراً تقريباً من قبل علماء الفيزياء والأطباء والبيولوجيين. . .

سؤال: تحدثت آنفاً عن «أكاذيب العقل». ما هي في رأيك أكاذيب العقل الإسلامي اليوم؟

محمد أركون: أولاً لا ينبغي أن نصفها بالإسلامية لأنها عبارة عن أكاذيب جماعية. إنها تخص جميع أولئك الذين يمارسون علوم العقل السياسي والعقل اللاهوتي والعقل الفلسفي والعقل الخاص بالعلوم الإنسانية... إنها كذبة مشتركة لدى الجميع، ولهذا السبب فإنها تشكل نوعاً من الإبيستميه أي النظام الفكري الراسخ القوي. ولكنه خاطئ بحد ذاته وخطر. وهذا الإبيستميه أو النظام الفكري هو من التماسك والتجذر في الكذب إلى درجة أنه لا يمتلك الوسائل الضرورية لتعرية هذه الكذبة أو كشف النقاب عنها وفضحها. ينبغي العلم بأن العقل الديني محصور داخل حدود لا يستطيع أن يتخطاها بإمكانياته الذاتية. بحياته كلها لم يدن العقل الديني نظام الرق واستعباد السود (وينبغي الاعتراف بأن العقل الحديث لم يدن ذلك أيضاً طيلة فترة طويلة). لم يصرخ العقل الديني قائلاً: «لا، أبداً لن أقبل بذلك. لن أقبل باستعباد شخص بشري هو مثلي تماماً يشاركني صفة البشرية! بأي حق أفعل ذلك؟ إن استعباد شخص بشري مثلي ومعاملته وكأنه حيوان أو أكثر من حيوان شيء غير مقبول على الإطلاق!». ليتهم على الأقل استنكروا ذلك أو شعروا بالفضيحة. ليت علماء الدين ثاروا على ذلك. ولكن هذا لم يحصل. نعم لقد عاش الناس طيلة قرون وقرون على نظام الرق وكأنه شيء طبيعي دون أن يفعلوا شيئاً لإيقافه. نقول ذلك على الرغم من أن تلك القرون كانت مليئة بالتعاليم الأخلاقية، والمواعظ الدينية، والدراسات، والفلسفات، وكل ما شئتم من قيم.

نقول ذلك على الرغم من أن العقل - اللاهوتي أولاً ثم الفلسفي ثانياً - كان هنا حاضراً. ولكنه بدلاً من أن يعترض على ذلك راح يساهم في بلورة المحاجاة التي تبرر نظام الرق والاستعباد. كان الإنسان آنذاك يقول: إني بحاجة إلى العبد من أجل تسيير أمور تجارتي! لقد حصل ذلك إلى درجة أنه بعد أن تم إلغاؤه في فرنسا من قبل الثورة الفرنسية فإن نابليون أعاده من جديد في جزر المارتينيك لأنه رآه ضرورياً من أجل تدبير شؤون المجتمع المارتينيكي الصغير. ولذلك لزم على الدولة إلغاؤه من جديد في ظل الجمهورية الثانية إبان سنوات 1840.

ولكن السؤال المطروح هنا هو الآتي: لماذا أعاد نابليون قانون الرق

والاستعباد بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد ألغته؟ والجواب هو: لأن إلغاءه تم داخل الحركة الانفعالية العفوية للثورة دون الذهاب حقاً إلى عمق المشكلة أو جذورها. لم يقم الثوار الفرنسيون بأي تحليل فكري معمق لأسباب الرق وغاياته بالنسبة إلى تاريخ المجتمعات البشرية. ولم يكن لديهم علم أخلاق مبلور من قبل أي فلسفة من الفلسفات. وهذه الحقيقة كانت دائماً تثير دهشتي واستغرابي بل واستنكاري الشديد. وقد حصل لي أكثر من مرة أن وبخت بقسوة عقل التنوير وخاطبته قائلاً: «كيف يمكن لك أن تكذب هكذا؟ كيف يمكن أن تكذب إلى مثل هذا الحد؟ لقد تعرفت إليك وأنا في السادسة عشرة من عمري. وكنت أرى فيك فجراً رائعاً للحرية. ولكني اكتشفت لاحقاً عندما كبرت أن الفظاعة استمرت، وتوسعت وانتعشت تحت أشكال أخرى (مع ظهور المجتمع الصناعي وعالم العمال البائسين في القرن التاسع عشر). بمعنى آخر فإن الفظاعة تحولت أو انتقلت من مكان إلى مكان وغيرت من وجهها وشكلها ولكنها دامت واستمرت. ولم تمت بانتصار عقل التنوير على العقل الديني اللاهوتي كما كنا نتوقع، بل وراحت هذه الفظاعة تشمل مع الفتوحات الاستعمارية الناس المستعمَرين وليس فقط العبيد، فهؤلاء أيضاً عوملوا كالحيوانات خارج أي كرامة إنسانية».

نستنتج من ذلك أن للعقل في كل فترة من فترات التاريخ حدوداً أو محدوديات لا يستطيع تجاوزها. هناك ما يدعى بالأشياء اللامفكَّر فيها أو المستحيل التفكير فيها بالنسبة إلى العقل في فترة معينة وبيئة محددة. من بين هذه الأشياء عجزه عن إدراك فضيحة الرق طيلة قرون وقرون. وهذا الأمر ينطبق على كل ثقافات العالم وليس فقط على أوروبا الاستعمارية. وينبغي على الثقافة العقلانية نفسها أن تتحمل مسؤولية هذا الإفلاس الفكري أو العقلي المستمر.

سؤال: نستنتج من كلامك أنه ينبغي القيام «بنقد للعقل الفلسفي».

محمد أركون: ألح إلى درجة الهوس على محدوديات العقل هذه. ولكن الفلاسفة بشكل خاص لا يهتمون بكلامي عندما أسمح لنفسي بأن أستجوبهم حول الموضوع. إنهم يردون بنوع من الاستنكار قائلين ما معناه: «ما هذا الكلام

الذي لا معنى له؟ هذا الشخص ليس فيلسوفاً ومع ذلك فإنه يسمح لنفسه بأن يتدخل في الشؤون الفلسفية ويتحدث لنا عن المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه. ينبغي أن يعلم بأن القضية هي مسألة جدلية اجتماعية، تاريخية، فكرية، ثقافية، قبل كل شيء. وهذه الجدلية في كل طور من أطوار تاريخ العقل كانت قد تجلت في كل مناطق العالم، وفي كل الشعوب وكل الثقافات». وبالفعل فإنهم ليسوا مخطئين، فالأمر يتعلق «بجدلية» اجتماعية تاريخية بالفعل. لماذا أقول جدلية؟ لأن هناك علاقة ديالكتيكية جدلية بين شيئين: المفكَّر فيه من جهة/ واللامفكَّر فيه من جهة أخرى. وفي كل عصر أو جيل يتاح للعقل أن يفكر في أشياء معينة ويستحيل عليه أن يفكر في ما عداها، وبالتالي فهناك محدودية للعقل أو محدوديات ينحصر داخلها بالضرورة في كل مرة. صحيح أنه يوسع إطاره باستمرار ولكن تبقى هناك محدودية تحصره مهما توسع وتحسن. يبقى هناك شيء اسمه المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه، وشيء آخر لا يمكن إطلاقاً التفكير فيه، وبالتالي فمحدوديات العقل تختلف من عصر إلى آخر، أو قل إن النطاقات التي يشتغل داخلها تختلف. ونطاق العقل في العصور اليونانية الرومانية القديمة، غير نطاقه في العصور الوسطى، وغير نطاقه في عصر النهضة، وغير نطاقه في عصر التنوير، وغير نطاقه في عصرنا الراهن. هناك نطاقات متتالية أو دوائر متتالية للعقل، ولكن نطاقات المفكر فيه واللامفكر فيه ليست مفروضة من قبل الأرثوذوكسيات الدينية والأخلاقية فقط، وإنما هي أيضاً ذات طابع فكري وثقافي ملازم أزلياً للعقل. فالعقل يسبح داخل نطاق لا يستطيع إطلاقاً أن ينتهكه أو يتجاوزه إلا إذا خاطر بنفسه أو عرض نفسه للانهيار. وهذا الشيء لا يزال دائماً بالنسبة إلى العقل الإسلامي منذ عام 632 ميلادية وحتى اليوم، بل والأمور تفاقمت في عصرنا الراهن إذ يسود الاعتباط والتعسف الكامل والفتاوى العشوائية في العالم الإسلامي بالإضافة إلى العنف السياسي والديني الذي لا اسم له والذي يتجاوز الحدود.

سؤال: إذاً، فالعقل أيضاً لا نستطيع أن نعتمد عليه لكي ينقذنا؟

محمد أركون: العقل ليس عاجزاً كلياً. العقل يستطيع أن يكتشف أشياء ويقول أشياء عديدة. وآمل أن أكون أنا شخصياً أحد الأمثلة على ذلك. ولكن هذه الحرية في التفكير والكلام لا علاقة لها بالفلسفة بحد ذاتها. وإنما هي مشروطة بالظروف السائدة التي هي اجتماعية وتاريخية وسياسية وليست فلسفية. أضرب على ذلك كمثل أنا شخصياً. في البداية وجدت نفسي داخل هذا السجن التراثي الإسلامي الذي تربيت عليه، ولكن حصل لاحقاً أن امتلكت الأدوات والإمكانات للخروج منه والتفكير بشكل مختلف. وعندئذٍ اكتشفت معنى محدودية العقل وانحصاره داخل إطار معين لا يستطيع تجاوزه. عندئذٍ اكتشفت معنى التمييز بين المفكر فيه واللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه في فترة ما من فترات التاريخ. بالطبع فإن التاريخ الوقائعي أو أحداث التاريخ تؤدي دورها في الموضوع. ينبغي العلم بأن المستحيل التفكير فيه يغزو أحياناً فضاء المجتمع. وعندئذٍ يستفز العقل ويكون حافزاً له على تحقيق المزيد من الجرأة في تحليلاته وكشوفاته، ولكن فجأة يمكن أن يتوقف كل شيء. أضرب على ذلك مثلاً ما حصل في التاريخ الإسلامي عام 1019. فحتى ذلك الوقت كان العقل العربي الإسلامي صاعداً وفاتحاً وتعددياً. وفجأة يحصل حدثٌ ما يوقف كل شيء ويجمد العقل ويفرض حدوداً صارمة على المسموح التفكير فيه. ما هو هذا الحدث؟ إنه نص العقيدة القادرية الذي أمر الخليفة القادر بالله بتدبيجه لمواجهة الصراعات المذهبية والاجتماعية التي كان يواجهها بصعوبة. وهو نص يمثل الاعتقاد الإيماني السني المُستلهم جزئياً من أفكار الشيخ المحافظ أحمد ابن حنبل، ولكن لحسن الحظ فإن هذا النص لم يستطع أن يطمس الحقيقة كلياً، فقد ظلت تختبئ في مكان ما. . . كانت تحافظ على نفسها تحت الأرض إذا جاز التعبير عن طريق الالتجاء إلى اليمن، نعم في اليمن الزيدية، فهناك وجد الباحثون بعد قرون طويلة من الاختفاء مخطوطات معتزلية لا تقدر بثمن منها كتاب المغني للقاضي عبد الجبار. وهذه المخطوطات ساعدتنا على فهم ما حصل بالضبط قبل ألف سنة تقريباً في عهد القادر. لقد ساعدتنا على استعادة تلك الصفحة التاريخية التي ليس العقل مسؤولاً عنها بصفته تلك. إن المسؤول

عن تلك الغلطة الكبرى التي جمدت الفكر في الإسلام وختمت عليه بالشمع الأحمر ليس العقل وإنما السلطة السياسية متمثلة في أعلى ذراها: أي الخليفة العباسي القادر بالله. وليست هذه هي المرة الأولى ولن تكون الأخيرة لمثل هذا العمل السلبي الضار، فالسلطة السياسية بعدئذٍ وعلى مدار التاريخ طالما خنقت حرية الفكر والإبداع. تخيلوا فقط حجم الإبداعات الفنية، والأدبية، والموسيقية، والعمارية الزخرفية التي أُوقفت في البلدان الإسلامية، أو على الأقل تعرضت للتنديد، بمجرد أنها خرجت عن الخط المسموح به أو أخذت حريتها في التعبير عن ذاتها علنياً. وهذه المراقبة الصارمة الخانقة لحرية الفكر والإبداع لا تنطبق فقط على القرون الوسطى القديمة كما قد نتوهم، وإنما حصلت حتى في فترة ما بعد الاستقلال!

أقول ذلك وأنا أفكر بالمغرب الكبير بطبيعة الحال وبالجزائر على وجه الخصوص. من المعلوم أن تأليف الروايات بالفرنسية بعد الاستقلال أصبح مستحيلاً. كان يمكن لبعض المؤلفين أن يقاوموا مجرى التيار العام الجارف لأنهم كانوا قد تلقوا ثقافتهم بالفرنسية وأتقنوها تماماً. كان بإمكانهم أن يصبحوا كتاباً كباراً أو رسامين من الدرجة الأولى... ولكن ذلك أصبح متعذراً لأنه أصبح لازماً على الجميع منذ الآن فصاعداً أن يكتبوا بالعربية. ينبغي أن يمتلكوا فوراً القدرة على الكتابة باللغة العربية الفصحى! وإذا لم يكن المرء يمتلك إلا العربية الدارجة أو الشفهية فإنه لم يعد لديه شيء، أو تقريباً أي شيء، وذلك لأن الضغط الأيديولوجي والسياسي للغة الرسمية يجعل كل أدب مستحيلاً بلغة أخرى. لكي يؤلف المرء روايات ينبغي أن يكون حراً بالمعنى الكامل والقوي للكلمة. ينبغي أن يكون حراً في اختيار اللغة التي يريد الكتابة بها. حقاً إن الإكراه القسري السياسي المفروض على اللغة شيء لا يحتمل ولا يطاق! وعلى هذا النحو كُسرت مواهب عديدة وهي في أوج صعودها. إني أعرف شخصياً الكثيرين ممن كانت لديهم أشياء لكي يقولونها ولكنهم سكتوا. أعرف الكثيرين من الشعراء والروائيين الذين توقفوا عن الكتابة لأنه لم يعد لديهم جمهور، وإذا حدث أن كان لهم قراء فسوف يُهاجمون ويُحتقرون من قبل التيار الرسمي العام.

ماذا نستنتج من كل ذلك؟ نستنتج أنه ليست الدولة فقط هي المسؤولة عن المستحيل التفكير فيه. ليست هي وحدها التي تخلقه وتفرضه: أي تفرض عليهم مواضيع معينة وتمنعهم من الخوض في بقية المواضيع الأخرى، أو تفرض عليهم ديناً ما وتمنعهم من ممارسة بقية الأديان، أو تفرض عليهم لغة ما وتمنعهم عن سواها. وإنما المجتمع نفسه يفرض عليهم ذلك ويمارس عليهم شتى أنواع القمع والمراقبة الخانقة للإبداع، ذلك أن المجتمعات المشروطة بتاريخ طويل من السياسة القمعية سوف تصبح هي الأخرى أحد عوامل المحافظة على اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه وتقويته. المجتمع نفسه يقول لك بشكل صريح أو ضمني: فكر بكذا، وامتنع عن كذا. حذار أن تقترب من الموضوعات الحساسة وبخاصة الدين والسياسة. كل هذه أشياء أستطيع قولها لأني عشتها عملياً ولا أتحدث عنها نظرياً أو تجريدياً.

سؤال: ما هو الدور الذي يؤديه الشعراء والروائيون في المجتمع؟

محمد أركون: عندما يعيش المرء بكثافة حالات وجودية معينة ويخلع عليها اسمها، ويعبر عنها بالكلمات، فإنه يغني اللغة والذكاء البشري. وهذا ما يفعله الشعراء. أقول ذلك وأنا أفكر ببودلير وانتفاضته المتمردة العارمة على المجتمع وتقاليده الامتثالية في فرنسا إبان القرن التاسع عشر. ولذا فإن شعره فتح العالم وانتشر في شتى أصقاع الأرض. منذ أن كنت قد قرأته لأول مرة وفهمته فإنه يسكن في داخلي، يرافقني، يعطيني القوة والطاقة والحيوية. بمثل هؤلاء الشعراء الكبار أحلم للجزائر، والمغرب الكبير، والعالم العربي كله. ينبغي العلم بأن هذه البلدان تشكل جزءاً لا يتجزأ من الفضاء المتوسطي أو من حوض البحر الأبيض المتوسط. إن طريقة استعمال اللغة والفكر في الفضاء المتوسطي خلّفت لنا أرثاً أدبياً وثقافياً كبيراً أومن به وأعتز. إن هذه أشياء أكبر من الأخلاق أو علم الأخلاق. إنها تراثات ثمينة جداً تتيح لنا أن نذهب دائماً إلى ما هو أبعد. إنها تساعد العقل على انبثاقه المتجدد باستمرار.

الفصل العاشر

بخصوص سورة التوبة

سؤال: كنا قد تحدثنا عن مشكلة سورة التوبة. ما هو السياق الذي ظهرت فيه هذه السورة؟

محمد أركون: من الصعب جداً الإجابة عن هذا السؤال. وهذا ما يحصل لنا دائماً عندما نحاول موضعة الآيات القرآنية في سياقات محسوسة، أقصد سياقات اجتماعية، أو منعطفات سياسية محددة بدقة، . . . إلخ. من الصعب جداً معرفة كل ذلك في ما يخص القرآن. والواقع أن مسألة الكرونولوجيا، أي تحديد التسلسل الزمني لنزول سور القرآن وآياته، هي مسألة شائكة تؤرق الجميع ما عدا المسلمين. أقول ذلك حتى لو كان المسلمون يعرفون هذه المشكلة وبخاصة نظراً إلى حاجتهم إليها من أجل حل مشكلة الناسخ والمنسوخ. ولكي تعرف ما هي الآية الناسخة وما هي المنسوخة ينبغي أن تكون متأكداً من تاريخ النزول لكل واحدة منهما وأن تكون الثانية قد ظهرت أو نزلت قبل الأولى، ولكن علماء الدين المسلمين هم قبل كل شيء فقهاء، ولا علاقة لهم بعلم التاريخ. الشيء الذي يهمهم هو التوصل إلى بلورة حكم شرعي انطلاقاً من تفسير آيات القرآن. نقول ذلك على الرغم من أنهم يعرفون أن مشكلة التسلسل الزمني تطرح نفسها، وبخاصة في ما يتعلق بسورة التوبة، حيث توجد الآية الخامسة التي دعاها المفسرون والفقهاء «بآية السيف».

سؤال: إذاً، فمن المستحيل أن نعرف حيثيات هذه الآية المشهورة باسم آية السيف وسياقها؟

محمد أركون: نعم. إن هذه الآية تطرح على المسلمين تلك المشكلة الضخمة الخاصة باندماجها داخل القرآن وحيثياتها الزمنية والسياسية بشكل عام. لماذا؟ لأنها تأمر المسلمين بالقتل صراحة وتستخدم صيغة فعل الأمر لذلك: فاقتلوا. تقول الآية: «فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم». بمعنى: اقتلوهم ما عدا أولئك الذين يقبلون بالتوبة ويتراجعون عن موقفهم. من هنا اسم السورة: سورة التوبة. وهذه التوبة ضرورية لكي يقبل الله مواصلة الاتفاق المعقود مع الإنسان (والمدعو «بالعهد» أو «الميثاق»).

ينبغي العلم بأن فكرة العهد قديمة جداً، وبالطبع فهناك خصومة أو مجادلة حولها من عدة أطراف. وذلك لأن الميثاق الأول هو ذلك الذي عقده الله مع «شعب الله المختار» الأول: أي الشعب اليهودي، وبالتالي فالمكان الأول كان محتلاً! أقصد كان مأخوذاً عندما وصل الآخرون: أي المسيحيون ثم المسلمون من بعدهم. ولهذا السبب فإن المسيحيين عندما أتوا فإنهم تحدثوا عن «العهد الجديد» أو «العهد الثاني» الذي تلا العهد الأول. وبالطبع فإن ذلك بالنسبة إلى اليهود لم يكن مقبولاً. وقد راحوا يحتجون قائلين: باسم ماذا يحق للمسيحيين أن يدعوا أنهم أصحاب عهد جديد؟ فدخول شعب آخر في العهد أو الميثاق لا يمكن أن يحصل إلا بعد ظهور وحي جديد. واليهود لا يعترفون بالوحي المسيحي. لا يوجد وحي إلهي صحيح إلا وحيهم من وجهة نظرهم بالطبع. وعندما ظهر الخطاب القرآني فإن هذه المجادلة الخصامية بين اليهود والمسيحيين لم تكن قد انتهت (بل ولم تنته حتى اليوم). ثم اندلعت هذه الخصومة اللاهوتية مع الإسلام واتخذت بعداً جديداً. وكما أن اليهود لا يعترفون بالمسيحية لأنها

جاءت بعدهم فإن المسيحيين لا يعترفون بالإسلام لأنه جاء بعدهم. وهكذا كل واحد لا يعترف بمن جاء بعده.

ينبغي العلم بأن ما حاول يسوع، اليهودي الأصل، أن يفعله من خلال مواصلته للعهد السابق رفضه اليهود. وراحوا يصنفون يسوع ورسالته داخل فئة الهرطقة والهراطقة. وما كان يقوله لم تكن له أي قيمة بالنسبة إليهم. وها هو طرف آخر جديد يظهر ويريد الدخول في العهد مرة ثالثة! إنه الإسلام. فهل يمكن أن يقبلوه؟ على هذا النحو راح الطرفان السابقان المحتلان للمكان الإلهي يقولان بنوع من النرفزة والغضب: «لا، لا، هذا شيء غير ممكن: لا وحي بعدنا!». وعلى هذا النحو جُوبه محمد بالرفض من قبل اليهود والمسيحيين منذ لحظة ظهوره. وهذا السياق الأولي أو الظرف الأولي سوف يؤدي دوراً تأسيسياً وتدشينياً لأن انعكاساته ونتائجه لا تزال آثارها فاعلة حتى الآن، فلا يزال المؤمنون من كل الجهات الثلاثة يتحاربون مع بعضهم بعضاً بمحاجات لاهوتية تعود إلى القرون الوسطى. أقول ذلك حتى ولو كانوا حالياً يحاولون أن يفعلوا ذلك بطريقة سلمية وليس عن طريق المعارك العسكرية كما كان يحصل سابقاً. ولكن المعركة التحت أرضية أي السرية لا تزال مستمرة. والاعتراف بإمكان دخول شعوب أخرى في العهد الإلهي غيرنا يبدو أنه شيء مستحيل حتى ولو قبلوا بالعودة إلى الله.

ينبغي العلم بأن سورة التوبة تتحدث أساساً عن المؤمنين بتعددية الآلهة، أي عن المشركين بحسب لغة القرآن، ولكنها تتحدث أيضاً كما سنرى عن اليهود والمسيحيين. وسوف تعيد السورة تحديد العلاقة مع العهد الإلهي. سوف تقدم عنه صورة جديدة بالقياس إلى ما سبق. وانطلاقاً من ذلك فسوف تعيد تحديد العلاقة بين الإنسان/ والله. وليس صحيحاً القول بأن الإسلام لم يأت بجديد وأنه عبارة عن تكرار لما سبق، أو أن القرآن عبارة عن نسخة طبق الأصل عن التوراة كما يتوهم بعض المستشرقين. من وجهة التصور الإسلامي فقد كان ينبغي على الله أن يمد عهده لكي يشمل شعوباً أخرى غير اليهود والمسيحيين وإلا فإن

تأكيد المسلمين أن كلام القرآن موجه للبشر أجمعين سوف يُعاكس أو يُنقض. ينبغي العلم بأن المسلمين لا يأخذون بعين الاعتبار مسألة العهد أو الميثاق كمشكلة لاهوتية. إنهم يكتفون بالقول بأن الله يطلب ذلك من الإنسان، دون أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك.

ينبغي علينا أن نموضع مسألة العهد ومفهوم «التوبة» الذي هو عنوان السورة، ضمن منظور تاريخي لكي نفهم الأمور على حقيقتها. وفي هذه السورة نلاحظ أن التوبة تعني أولاً، ولأكرر ذلك مرة أخرى، المشركين المناهضين الذين يستمرون على موقفهم في رفض الدعوة والرسالة. وهكذا يظلون عصاة، إنهم يرفضون الدخول في العهد الإلهي الذي يقترحه عليهم القرآن أو محمد. وعليهم أن يتراجعوا عن هذا الموقف، أن يتوبوا، وإلا فإن مصيرهم القتل.

أما في ما يخص السياق الواقعي المحسوس الذي نزلت فيه السورة فنطرح السؤال الآتي: هل حقاً أن السورة ظهرت في مكة، أم بالأحرى في المدينة؟ بل وحتى هل ظهرت بعد موت محمد لا قبله؟ لا أحد يستطيع الإجابة عن هذا السؤال. لو كانت الإجابة ممكنة لأضاءت لنا بالطبع أشياء عديدة، ولكن لن نمضي وقتنا في الانتظار والتحسر والتناقش حول مسألة الكرونولوجيا إلى ما لا نهاية، أياً تكن أهمية هذه المسألة. ينبغي أن نكون عمليين وننظر إلى نص السورة الذي أمامنا كما هو. ولنبتدئ تحليلنا بما تقوله السورة منذ بدايتها أو أول حرف فيها.

سؤال: وماذا تقول؟

محمد أركون: نلاحظ أن هذه السورة على عكس السور الأخرى لا تبتدئ بتلك العبارة الافتتاحية التدشينية المشهورة: بسم الله الرحمن الرحيم. بمعنى آخر فإنها لا تبتدئ بالبسملة كما يقول المسلمون اليوم. ومعلوم أنهم يبتدئون بها قبل الطعام والشراب أو قبل أن يلقوا مداخلة في مؤتمر أو محاضرة ما. قبل أن يشرعوا بأي شيء يقولون: بسم الله الرحمن الرحيم. ولكن الشيء الملاحظ هو أن سورة التوبة تعفي نفسها من ذلك. وهذه علامة مؤشرة على الفرضية التي

ذكرتها. والغريب هو أن أحداً من المسلمين لم يفسر بدقة سبب هذه الفرادة أو الخصوصية التي تتميز بها هذه السورة. فقط يكتفون بتسجيل الأمر الواقع كما هو: وهي أنها السورة الوحيدة التي لا تبتدئ بالبسملة من بين المائة وأربع عشرة سورة التي يحتويها القرآن. ولكنهم لا يذهبون في التساؤل إلى أبعد من ذلك لأن تعميق البحث حول هذه النقطة تبدى أنه محرج.

السورة تحمل عنوانين: «براءة»، ثم «التوبة» أو «العودة إلى الله». ولكن «العودة إلى الله» كما سنرى تعني استسلام المشركين بلا قيد أو شرط للمسلمين. نقول ذلك إذا ما طرحنا الأمور من زاوية موازين القوى بالطبع، أي موازين القوى الاجتماعية وموازين القوى السياسية أيضاً. أقصد موازين القوى بين النبي وجماعة المسلمين الأوائل من جهة، والمعارضين له من جهة أخرى، فموازين القوى كانت لمصلحة المعارضين في البداية ولفترة طويلة ولكنها انقلبت لمصلحته في النهاية عندما اقتربت ساعة النصر وفتح مكة. بالطبع النص لا يعبر عن ذلك بهذه الطريقة ولا يوضح الأمور بدقة كما أوضحها أنا. ولكن على الرغم من ذلك فإن الشروط المفروضة على المعارضين للدعوة واضحة جداً في الآية الخامسة المشهورة باسم آية السيف، فهي تقول بكل صراحة للمسلمين: اقتلوهم! وهو فعل أمر قاطع وواضح. بمعنى آخر فإنها تقول للمسلمين: «حاربوهم»، أو «استأصلوهم» إذا ما استخدمنا لغة اليوم. وذلك لأن مثل هذا الفعل يتكرر حتى في القرن الحادي والعشرين. الآية تقول ما معناه: ينبغي تصفية أناس معينين لأنهم مناهضون أو رافضون لقبول دعوة الله. وهذا شيء غير مقبول، بل إنه لا يحتمل ولا يطاق. ولكن الأمر أو الإيعاز وارد داخل إطار التنصيص اللغوي الذي أثرناه سابقاً. إنه عبارة عن حكم شرعي معبر عنه من خلال علاقات الضمائر الشخصية كما يقول إميل بنفنيست. فهناك أولاً ضمير الأنا/ أو النحن الذي يتوجه بالخطاب إلى ضمير المخاطب بفتح الطاء أي: أنت (محمد)، وهذا الأخير يتوجه بدوره بالخطاب إلى ضمير ثالث هو أنتم/ أو هم. والنص القرآني يستخدم هنا صيغة فعل الأمر، كما فعل سابقاً في حالات أخرى عندما قال مثلاً: «اقرأ!»، أو «قل!»، فنحن نتموضع هنا داخل إطار التواصل

والممارسة اللغوية الخاصة بالخطاب التشريعي حيث يتورط في العملية ثلاثة أشخاص أو «ذوات قانونية».

الآية تقول إذاً: فاقتلوهم. إنه نداء موجه إلى أنصار النبي محمد يقول: يا جماعة المسلمين يا من قبلتم بالرسالة نهائياً عليكم أن تقتلوا العصاة المتمردين الذين يرفضون قبولها. وهذا يعني أيضاً أنه من الممنوع أن تخرجوا من انتسابكم إلى الإيمان الجديد أو الاعتقاد الجديد. وإذا ما خرجتم فسوف ينطبق عليكم أمر القتل كما ينطبق على هؤلاء المناهضين للدعوة والذين ينبغي قتلهم. ثم تردف الآية قائلة: «وخذوهم واحصروهم»!، «واقعدوا لهم كل مرصد»! أي انصبوا لهم كل الأفخاخ الممكنة بغية مفاجأتهم وتصفيتهم. ماذا يعني كل ذلك؟ إنه يعبر عن كل شروط الحرب والغزوات التي كانت سائدة بين البدو آنذاك في شبه الجزيرة العربية. على هذا النحو كانوا يمارسون الحرب في تلك المنطقة. والغزوة كانت تحصل بشكل مفاجئ بغية شل الخصم تماماً وإرباكه. وكانوا يختبئون أيضاً ويختفون عن الأنظار لكي ينصبوا كميناً للعدو. هكذا نلاحظ أن اللغة المستخدمة هنا هي لغة فجة وخشنة. ولكن لا ينبغي أن نسقط على ذلك الزمان عقليتنا الحالية، ولا ينبغي أن نطلق أي حكم قيمة بشكل متسرع. فقط نكتفي بملاحظة أن اللغة العنيفة الآمرة موجودة هنا، وهي لغة لا تزال موضوعة على مستوى كلام الله.

في تلك الفترة كان يمكن للناس أن يفهموا لغة قاسية كهذه لأنها لم تكن تخرج عن نطاق التقاليد السائدة، ولكن بعضهم رفض أن يفهمها أو يقبلها. وكل أولئك الذين رفضوا هذا النوع من الإنذار (كما نقول نحن اليوم) تم تصنيفهم في مكانات سلبية مخصصة ومحددة تماماً. وهذا ما يشكل الصعوبة الكبرى لهذا النص عندما نحاول أن نقوم بتفسير لاهوتي له، أو عندما نحاول أن نقرأه اليوم ونموضعه في سياقنا المعاصر.

ولكن على الرغم من كل شيء فإنه لا تزال تحصل حتى اليوم أشياء مشابهة لما ورد في آية السيف. وللأسف فلا نستطيع أن نقول عن هذا النص بأنه عتيق

بالٍ أو باطل أو لاغ بشكل كامل. نحن أيضاً نستخدم لغة القوة بغية «إقناع» الآخرين إذا ما رفضوا الاقتناع بالحسنى. لنفكر هنا ولو للحظة بما حصل في حرب يوغسلافيا السابقة، وببقية الحروب الأهلية التي تحصل أمام أعيننا في مناطق عديدة. لنفكر بالرد الغربي العنيف على ضربة 11 سبتمبر. . . وبالتالي فما يقوله النص القرآني هو في نهاية المطاف شيء شائع. من هنا ينتج المثلث الأنثروبولوجي الذي تسجننا آية واحدة من القرآن داخله، أقصد آية السيف. المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية: المقدس-الحقيقة-العنف. من يمتلك المقدس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة ومن يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف: أي أن يقتل ويستأصل كل من يرفض الإيمان بهذه الحقيقة المطلقة. نضيف إلى ذلك أن هذه الآية العنيفة ليست واردة فقط هنا. إنها لا تقتصر على سورة التوبة، وإنما هي موجودة في مقاطع أخرى من القرآن. إنها ليست استثناء وحيداً.

ولكن هذا الأمر ليس مقصوراً على القرآن، ففي التوراة أيضاً توجد مقاطع عنيفة حيث يغضب يهوه، إله اليهود، ويقول بما معناه: هلموا! اهجموا عليهم! اقتلوهم!. وفي الأناجيل أيضاً توجد مقاطع عنيفة جداً حيث تعلن إبادة المذنبين ورميهم في النار الأبدية. لماذا يحصل ذلك؟ لأن الناس آنذاك كانوا يتموضعون في سياق أنثروبولوجي. في الماضي ما كانوا يستطيعون تسميته كذلك ولكننا نحن اليوم قادرون بفضل تقدم العلم والفكر. ونقصد بالسياق الأنثروبولوجي تلك الجدلية الخاصة بالعلاقات بين العنف والإنسان. فهذا معطى أنثروبولوجي دنيوي ينطبق على كل الناس وكل المجتمعات البشرية قاطبة. لا يوجد مجتمع بشري خال من العنف. وهو معطى شبه بيولوجي ولا ينحصر بالبالغين فقط وإنما يشمل الأطفال أيضاً عندما يتعاركون مع بعضهم بعضاً. فأحياناً نجد طفلين يتقاتلان على لعبة يملكها أحدهم من دون الآخر، أو قد يتشاجران من أجل لعبتين، واحدة منهما زرقاء والثانية خضراء. قد يصرخ أحدهما قائلاً: «أنا أريد اللعبة الخضراء!» ولكن عندما يحصل عليها فإنه لا يعود يريدها. لهذا السبب فإني أتحدث عن وجود معطى «عصبي نفساني» في صميم الطبيعة البشرية. وهو معطى

يُحسب له الحساب اليوم. وذلك لأن العنف ليس فقط سياسياً. هناك أنواع أخرى من العنف.

ولكن هنا في سورة التوبة فإن الأمر يتعلق بعنف سياسي مرفق برهان روحي يحتاج إلى عنف. الأمر يخص هنا علاقة نسجت مع الله من خلال تحالف طوعي أو ميثاق أو عهد. ولأن هذه العلاقة تدعى حتى «بالاختيار» وليس فقط عهداً وميثاقاً فإنه تمثل فضلاً ونعمة ورفعة منحها الله للإنسان. انظر مقولة شعب الله المختار، أو كنتم خير أمة أخرجت للناس. ولذا فهي تستدعي الامتنان والشكر والعرفان بالجميل تجاه الله الذي رفع الإنسان إلى هذا المستوى. ولكن المشكلة هي أن هذه الطرق الثلاث المنفتحة على التجربة البشرية للإلهي تتطلب العنف وتحتاج إليه، فالعنف مورس في كل الأديان التوحيدية من يهودية ومسيحية وإسلامية. لماذا تحتاج هذه التجارب إلى العنف؟ لأن البشر لا يبالون بالواقع المتنوع والعنف الداخلي البنيوي الموجود في المجتمعات العتيقة جداً كما في مجتمعاتنا المعاصرة.

سؤال: يبدو أن بداية سورة التوبة تبتدئ بنقض عقد ما؟

محمد أركون: نعم هذا صحيح. كنت قد ابتدأت بتحليل الآية الخامسة المدعوة بآية السيف لأنها تحتل مكانة مركزية وأساسية، ولأنها هي التي تطرح الأسئلة الأكثر صعوبة في ما يخص تفسير نص ديني. ولكن أود هنا أن أوضح شيئاً هاماً جداً وهو: أنه ينبغي علينا الإقلاع بشكل مطلق عن ذلك الرأي الشائع الذي يقول بأن العنف المُعبر عنه في سورة التوبة هو شيء خاص بالإسلام أو حكر عليه. ينبغي الإقلاع عن الفكرة الرائجة جداً في الغرب والتي تقول بأن الإسلام هو «دين السيف». ينبغي أن نتفحص الأشياء من جديد ونعيد التدقيق فيها عن كثب. وبهذا الصدد سوف أقول أولاً ما يلي: لا ريب في أن هذه الآية فتحت المجال، بكل إلحاح ودقة، أمام اللجوء إلى العنف المرتبط بالعهد والميثاق وطريقة عيش هذا العهد مع الله. ولذا فينبغي علينا أن ندرس عن كثب التفسير الذي شكله الفقهاء لاحقاً عن هذه الآية أثناء الفتوحات وفي

ما بعدها. كما وينبغي أن ندرس بدقة، وعن كثب، مصير هذه الآية في كل تاريخ الإسلام على مدار العصور (وبخاصة في ما يتعلق بقانون الحرب وقانون **الجهاد**).

تقول الآية ما معناه: «أنتم لن تدخلوا الإسلام إلا إذا...». هذه هي شروط الإنذار عبرنا عنها بلغة دنيوية. هذه الشروط تتلخص بشرطين في الواقع: إما الموت، وإما الشهادة. ومعلوم أن لفظ الشهادة يدخل المرء في الإسلام. يكفي أن تقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، لكي تصبح مسلماً. ولكن الشهادة مرفقة أيضاً بمجموعة شروط أو فرائض إلزامية ينبغي التقيد بها لكي يظل المرء مسلماً. وهذه الشروط تتكرر على مدار القرآن من أوله إلى آخره: كالإيمان بالله، وطاعة الله والرسول، والإيمان بالحساب في اليوم الآخر. كل من يؤمن بذلك فهو مسلم أو قل يُقبل انتسابه إلى الطائفة الإسلامية. إن تعداد هذه الشروط يتكرر في القرآن كاللازمة، أحياناً بلهجة تعليمية إرشادية، وأحياناً بلهجة الأمر القاطع.

بالفعل فإن مطلع السورة يبتدئ بإعلان فسخ العقد أو المعاهدة التي كانت قد عقدت بين الطرفين سابقاً. لقد فُسخت من قبل الله ورسوله وأصبحت لاغية. تقول الآية: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾. وهنا أيضاً نلتقي يالضمائر الشخصية الثلاثة. هذا الإعلان ينبغي أن يكون باسم الله، وينبغي أن يعلنه «أولئك الذين منكم»، أي من المسلمين الذين كانوا قد عقدوا حلفاً مع المشركين داخل إطار علاقات القرابة والدم. الأمر يتعلق ببعض المسلمين الذين كانوا قد عقدوا تحالفاً مع المشركين على الطريقة التقليدية القديمة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام لعقد التحالفات. والأمر يخص هنا بالدرجة الأولى الشروط المتبعة عموماً لعقد المعاهدات بين العائلات أو الأفخاذ والعشائر والقبائل، فالله يأمر المسلمين بفك عرى هذه التحالفات والمعاهدات التي كانوا قد عقدوها سابقاً مع المشركين. والرهان الأكبر للعملية هنا هو الآتي: إحلال الشريعة الجديدة محل قانون العُرف العربي القديم الذي كان سائداً قبل ظهور الإسلام. السورة تهدف إلى استئصال قانون العرف السابق لكي

تنتصر المشروعية الجديدة وتحل محله. وهذه المشروعية الجديدة تتمثل بالقرآن المُعلن والمُوصل إلى النبي من قبل الله.

وعلى هذا النحو يتم الغاء قانون من أجل إحلال قانون آخر محله. وهذا عمل شائع يحصل في كل المجتمعات البشرية. ولكن المجتمع الذي انبثق فيه الخطاب القرآني كان هشاً، عتيقاً، بطريركياً. إنه مجتمع تبدو فكرة شرع الله أو قانون الله بالنسبة له شيئاً غريباً جداً وغير مألوف سابقاً. وذلك على عكس اليهود القدامى الذين كان هذا القانون الإلهي مألوفاً لديهم. وهو القانون نفسه الذي روجع وصحح وزيد عليه من قبل المسيحيين.

على الرغم من أن النص أعلن فسخ العقد إلا أنه سمح للمشركين الذين كانوا قد عقدوا حلفاً مع مجموعة من المسلمين أن يتنقلوا بحرية لفترة أخرى من الزمن احتراماً للتحالف المعقود والموقع بين الطرفين. النص يعطيهم مهلة أربعة أشهر. بالطبع فإنهم ليسوا قادرين على إفشال مخطط الله، فإذا لم تُحل المشكلة في نهاية هذه الأشهر الأربعة فإن العقد يصبح لاغياً تماماً ويصبح وضع المشركين في خطر.

ونحن هنا ضمن سياق موازين القوى. إنها موازين قوى عسكرية وموازين قوى اجتماعية موجودة على أرض الواقع. ينتج عن ذلك أن مشكلة مشروعية العنف السياسي والاجتماعي مطروحة هنا بكل وضوح. وهي دائماً مطروحة داخل سياق يهيمن عليه كلام الله، وانطلاقاً ذلك المقدس المرتبط بمكانة كلام الله، وبالحقيقة المطلقة لكلام الله، وبالتالي فكل هذا يحصل باسم الله الذي يقول الحق ويحدده أو يعيّنه.

سؤال: طبقاً للتراث الإسلامي فإن العقد كان قد نُقض من قبل المشركين وذلك ضد مصالح الجماعة الإسلامية الوليدة. وعندئذٍ دخل النبي منتصراً إلى مكة لأن العهد لم يحترم...

محمد أركون: لا، النص موجود هنا لكي يشهد على غير ذلك. لا ريب في أنه حصلت صدامات بين المشركين والمسلمين الجدد. ونستطيع التخيل بأن

المشركين كانوا يعتقدون بأنه يمكنهم أن يبقوا مستقلين قياساً إلى الدين الجديد. كما واعتقدوا بأنهم يستطيعون نقض العهد أو العقد من طرفهم وحدهم. ولكن الشيء المهيمن على النص هو لهجة الإنذار المُتضمَّن في الآية الخامسة، أي آية السيف، بالإضافة إلى التدبير المُتخذ والمرافق للإنذار. هذا التدبير يقضي بإعطاء المشركين مهلة زمنية محددة يستطيعون خلالها التحرك داخل المنطقة بغية تلبية الحاجيات اليومية.

سؤال: إذاً، فأنت تعتقد بأن نقض العقد قد حصل بناء على مبادرة اتخذت من طرف أصحاب محمد، وذلك كتنفيذ لكلام القرآن وإطاعته؟

محمد أركون: أولاً، لا ينبغي أن ننسى أننا نحن هنا في حالة انعكست فيها موازين القوى على الأرجح. في السابق كانت لمصلحة المعارضين والآن أصبحت لمصلحة فئة المسلمين الوليدة، وبالتالي فيمكن للقرآن أن يستخدم مثل هذه اللغة الإنذارية الصارمة. والواقع أن القرآن يقول ذلك بكل وضوح. إنه يقول ما معناه: لا تعتقدوا أنكم ستتغلبون على الله أو ستفشّلون الله! ولا تعتقدوا بأنكم قادرون على التغلب على المسلمين أو إفشالهم. في السابق كان القرآن يحض المعارضين على الانتساب للدعوة الجديدة عن طريق الوعظ والحض، أي عن طريق الكلام فقط. لماذا؟ لأن المعارضين للدعوة كانوا هم الأقوى والأكثر عدداً وعدة، وبالتالي فكان التحالف معهم أو عقد المعاهدات معهم ممكناً، أما الآن فقد انتهى كل ذلك لأن معسكر المسلمين أصبح هو الأقوى. لقد انعكست موازين القوى بين الطرفين. وعندما نقرأ السورة نشعر بأننا أمام معسكرين اثنين متطاحنين. هذا شيء واضح لا لَبس فيه ولا غموض.

سؤال: هل يعني ذلك أن الشروعية القانونية الجديدة قد ترسخت وحلت محل الشروعية القانونية القديمة؟

محمد أركون: بالطبع. ينبغي العلم بأن الرهان الأكبر هو رهان الشروعية القانونية الجديدة. هل تنتصر أم لا؟ هذا هو السؤال. هذا هو رهان الصراع.

ولكنها «شرعية» لا تدعى «شرعية!» حتى الآن، فالسورة لا تتحدث هنا عن القانون، وإنما تتحدث فقط عن كلام الله. الأمر يتعلق هنا بأوامر الله، بإلزامات إلهية. السورة تسمي الأشياء هكذا لأنه يقبع خلف كل ذلك رهان المشروعية العليا، وتغيير هذه المشروعية. نحن هنا أمام حالة جديدة، أو قل بالأحرى نحن أمام مرحلة جديدة من مراحل ممارسة تنصيص كلام الله أو قوله. لهجة كلام الله هنا لم تعد وعظية حضية، ولا تفسيرية، ولا تعليمية تثقيفية كما كان يحصل سابقاً في الكثير من الآيات الأخرى. وإنما أصبحت لهجة كلام الله قطعية الزامية أي إنذارية تهديدية. . .

سؤال: بمعنى إما أنكم داخل الدعوة وإما خارجها، إما معنا وإما ضدنا؟

محمد أركون: نعم هذا هو. للمرة الأولى يحسم القرآن المسألة على هذا النحو. وهذه طريقة صارمة وقاسية تخترق كل السورة. وهي سورة طويلة ينبغي ألا ننسى ذلك. ونجد أنفسنا هنا أمام نوع من البلورة لدستور جديد. إننا أمام ما ندعوه اليوم «بالقانون الدستوري»: أي ذلك القانون الذي يؤسس المبادئ التي ينبغي على كل تشريع أن يقبلها، وبالتالي فالمناهضون المعاندون الذين يرفضون الدخول في الدين الجديد، هؤلاء الذين يهددون الحالة الهشة لهذا الدستور الجديد، ينبغي بالطبع القضاء عليهم وهزمهم وسحقهم، وعندئذٍ يمكن التحدث عن النصر. ولكن نحن نعلم أنه لا يوجد فعلاً «نصر» إلا عندما تكون هناك احتمالية لأن تجري الأمور بطريقة مختلفة. هنا نلاحظ أن المنتصر واثق من نفسه.

سؤال: كيف أمكن للتراث أن يتشكل؟

محمد أركون: التراث تشكل ومارس فعله انطلاقاً من النص القرآني. ولكن السؤال المطروح هو الآتي: باسم ماذا يمارس هذا التراث أو الأمر الإلزامي ذاته وفعله؟ إنه يمارسه باسم الحقيقة العليا والمطلقة لله. إنه يمارس ذلك باسم تعاليم الله الحق، وليس باسم تلك الأصنام الجامدة التي لا حس فيها

ولا حياة ولا قدرة روحانية. ولدينا البرهان على ذلك في الآية 29 من السورة نفسها عندما جاء الدور للتحدث عن اليهود والمسيحيين، فهم أيضاً سوف يخضعون لأحكام فقهية قانونية تشريعية، وسوف تُحدد مكانتهم بدقة. تقول الآية: ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾.

في الواقع إن هذه المشاكل مع أتباع الأديان الأخرى طرحت نفسها على الطائفة الإسلامية إبان الفتوحات، أي مع أولئك الذين كانوا بعيدين عن مكة والمدينة. ينبغي العلم بأن الحجاز ليس كل الجزيرة العربية وإنما أحد أقاليمها فقط. وينبغي العلم أيضاً أنه في شمال الحجاز كانت توجد مناطق فلسطين وسورية. وتلك المناطق كانت مليئة بأتباع الأديان الأخرى وبخاصة المسيحيين، ولكن أيضاً كان لا يزال هناك الكثير من اليهود. وعندما وصل الإسلام إلى دمشق في سورية وأيضاً إلى فلسطين وجد أمامه أو في مواجهته الكثير من اليهود والمسيحيين. من هنا نشأت الحاجة الماسة إلى تصنيفهم وبلورة الأحكام الشرعية الخاصة بهم. وهذا ما تكفلت به الآية رقم 29 التي حددت لهم مكانة خاصة.
ماذا تقول هذه الآية؟ كيف نفسرها؟ تقول بأنه ينبغي على اليهود والمسيحيين أن يدفعوا الجزية، أي ضريبة الأعناق أو الرؤوس، وبالتالي فنحن هنا فعلاً أمام مشاكل ملحة ناتجة عن الفتوحات بالدرجة الأولى. ومن يقل فتوحات يقول المشاكل الناتجة عن إدارة شؤون سكان البلدان المفتوحة. الفاتح يجد نفسه أمام مشكلة تتطلب حلاً: أقصد ينبغي عليه تحديد المكانة القانونية أو الحكم الشرعي لهؤلاء السكان غير المسلمين. وعندئذٍ قالت لهم الآية ما معناه: «طيب: أنتم تلقيتم الوحي والكتابات المقدسة. هذا صحيح. ولكن المشكلة هي أنكم حرّفتم هذه الكتابات المقدسة. ونحن نقدم لكم الآن النسخة الصحيحة والنهائية عن ذات الوحي الذي كنتم قد تلقيتموه. وإذا ما رفضتم هذه النسخة الختامية الأخيرة للوحي فإنكم ترفضون الله».

المشكلة بالنسبة إلينا نحن المحدثين مع هذه الآية هي أننا مسكونون بمفهوم

الحق والقانون، بمفهوم الشرعية والمشروعية. ولكن هنا نحن أمام حالة مختلفة، إنها حالة محكومة بموازين القوى. وموازين القوى هنا ترجح لكفة المسلمين الفاتحين بطبيعة الحال. والعنف مُستخدم هنا من أجل حماية كلام الله. إن تصور الأمور على هذا النحو لم يكن يسبب فضيحة في ذلك الزمن القديم الذي تفصلنا عنه مسافة أربعة عشر قرناً. ينبغي العلم بأن المسيحيين استخدموا لغة القوة هذه نفسها إبان فتوحاتهم. وكانوا يمارسون الخلط نفسه بين الأمور «باسم الله». وقد دام ذلك زمناً طويلاً. يكفي أن نفكر هنا بمحاكم التفتيش التي حصلت بعد بضعة قرون، فالعنف استخدم من قبل كل الأديان وليس فقط من قبل الإسلام.

هذا هو المثلث الأنثروبولوجي، وهو مشكل من ثلاثة أضلاع أو زوايا: مقدس، حقيقة، عنف؛ وهو موجود في جميع المجتمعات البشرية. ولذلك نقول بأنه أنثروبولوجي: أي مرتبط بالإنسان في كل زمان ومكان. أنا لا أستطيع أن أفرض الحقيقة وأضمن عيشها واستمراريتها إذا لم أقدسها، أياً يكن أصل هذه الحقيقة أو الذروة السيادية التي تنص عليها. وهي الحقيقة التي أقدمها للناس وأحميها (حتى ضد المؤمنين بها إذا لزم الأمر). وهذا يتطلب تكرار الشعائر والطقوس الدينية بطريقة صارمة جداً كبرهان على طاعتي لكل الوصايا والأوامر التي تحض عليها. ينبغي عليَّ أن أقوم بتقديس الحرب التي ينبغي علي الانخراط فيها لكيلا تبدو كعنف اعتباطي تعسفي وإنما كعنف معقول أو عقلاني.

هكذا نجد أنفسنا أمام ظاهرة مكونة من قطبين: العنف والمقدس، ولن نخرج من هذه الدائرة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. عندما احتل الأوروبيون أراضي العالم كله ماذا فعلوا؟ لقد شكلوا خطاباً مشابهاً جداً لخطاب الفاتحين المسلمين وحددوا مكانة قانونية للسكان المحليين الذين فرضوا عليهم هيمنتهم بالقوة. لقد أقاموا نظاماً اجتماعياً جديداً وخلقوا تمييزات في المشروعية بانتظار أن ينضم الأجانب إلى قانونهم تدريجياً، أي قانون الفاتحين المنتصرين (إما أن ينضموا طوعاً أو بالقوة). أقصد الانضمام إلى المكانة القانونية الجديدة والمشروعية الجديدة، وهذه ظاهرة إجبارية ولا يمكن أن نخرج منها. هناك

حقيقة ولكن هذه الحقيقة بحاجة إلى ذروة سيادية لكي تشرعنها أو تخلع المشروعية عليها.

سؤال: يبدو أن فترة بدايات الإسلام هي أيضاً فترة لا تميز بين الدين والسياسة. أليس كذلك؟

محمد أركون: بالطبع، إنهما متلازمان لا ينفصمان. ولكن ينبغي العلم بأن السياسة، وكذلك التشريع القانوني أيضاً، ما كانا متصورين كما نتصورهما نحن اليوم. في ذلك الوقت القديم لم يكن يوجد شيء اسمه القانون الوضعي: كان يوجد فقط القانون الإلهي. كانت هناك المرجعية الدينية أو السلطة العقائدية اللاهوتية التي سوف تزدهر بكل أبهتها وعظمتها في المذهب الكاثوليكي على وجه الخصوص.

سؤال: هنا تطرح نفسها مسألة ولاء أبناء الأقليات داخل مجتمع معين. نقصد أولئك الذين لا يعتنقون دين الحاكم أو دين الأغلبية. نحن نعلم أن أوروبا شهدت على هذا الصعيد تلك الحروب الدينية أو المذهبية الطاحنة بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين. ولم تتوقف هذه الحروب إلا عندما قبلت أوروبا بفكرة التسامح: أي التسامح بوجود الخطأ إلى جانب الصح أو الحقيقة.

محمد أركون: توجد في القرآن آيات عديدة حول مسألة الولاء. وينبغي العلم بأن الحالة المعروضة في سورة التوبة لا تزال راهنة حالياً. إنها ليست شيئاً عتيقاً بالياً عفى عليه الزمن أو انتهى كلياً وانقضى. نحن «المحدثين» نشعر بالصدمة والذهول عندما نسمع كلمة: اقتلوهم! وهي الكلمة الواردة في سورة التوبة. ونميل عندئذٍ إلى القول بأن هذه العقلية القاسية العنيفة تنتمي إلى العصور الغابرة. ولكن ماذا فعل القومي الشوفيني المتعصب سلوبودان ميلوزوفيتش في يوغسلافيا؟ عندما أطلع على الوضع هناك وما فعله هذا الشخص ضد المختلفين عنه ديناً وعرقاً أجد إطار المشروعية نفسه والسلوك نفسه تجاه السكان الآخرين داخل الفضاء الاجتماعي المفتوح. ولهذا السبب فإني أنتفض بغضب ضد المولعين بإعطاء

الدروس للآخرين، والغربيون مولعون هذه الأيام بإعطاء الدروس للآخرين، ولكن ليكنسوا أمام باب بيتهم أولاً. نعم إني أنتفض ضد أولئك الذين يعتقدون بأن عقل التنوير وأشياء أخرى قد غيروا هذا الإطار الممارساتي العنيف الذي أدعوه «بالمثلث الأنثروبولوجي». وهو مثلث لا يزال ممارساً وفعالاً وشغالاً حتى يومنا هذا. إني أنتفض ضد تلك النظرة الاحتقارية والتقززية التي يلقيها الغربيون على الإسلام باعتباره «دين السيف» كما يقولون. ولا يعني ذلك أني أدافع إطلاقاً عن العنف الذي مورس باسم الإسلام. ولكن أعتقد أنه ينبغي عليّ أن أدخل مفهوم المثلث الأنثروبولوجي بصفته حالة مشتركة لدى كل مراحل الحضارة البشرية. وهذا الاكتشاف ناتج عن المعرفة بالمجتمع وآليّات اشتغاله. هذا كل ما أطلبه. ولا شيء غير ذلك! ينبغي أن نقرأ القرآن في ضوء علم الأنثروبولوجيا، ولا ينبغي بعد اليوم أبداً أن نقرأه في ضوء علم الثيولوجيا أو علم اللاهوت. ينبغي أن نستخدم المناهج والمصطلحات والأدوات الأنثروبولوجية لتفسيره. ما عادت تكفي أدوات علم اللاهوت القديم ومصطلحاته. لقد ابتدأ علماء المسيحية بتطبيق ذلك على الكتاب المقدس، ولكن ليست هذه هي حالة اليهود والمسلمين، فهم لا يزالون متأخرين من هذه الناحية عن المسيحيين الأوروبيين.

سؤال: هل يمكن لليهود أن يقوموا بهذا العمل الفكري، بهذا البحث العلمي؟ هل تعتقد أن عليهم القيام بإعادة قراءة حكاية كتلك الواردة في سفر يوشع والمتعلقة بالفتح العنيف لأرض كنعان؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن أول المنزعجين من هذا النوع من الحكايات العنيفة، من هذه السابقة التاريخية، هم المسيحيون، وبخاصة الكاثوليك. لماذا؟ لأن حكاية العنف والمجازر هذه تذكرهم بما فعلوه هم مع البروتستانتيين. لنتذكر مجزرة سانت بارتيليمي. إنها تذكرهم بالمجازر التي حصلت بين المسيحيين، في أوروبا. وهي حروب مذهبية استمرت قرنين على الأقل. لنتذكر هنا مرسوم نانت وإلغاءه والنتائج المترتبة على ذلك، ثم إعادة الاعتبار إلى القيم التي يسنها هذا المرسوم المتسامح...

ينبغي أن تحث سورة التوبة المسلمين على فتح الفضاء الأنثروبولوجي لفهم الدين أو العامل الديني بشكل صحيح وواسع منفتح. هذا هو الهدف من كل كلامي. لا ينبغي اعتبار ذلك بمثابة معركة ضد الإسلام، أو إدانة لهذا الشيء أو ذاك لمصلحة هذا الطرف أو ذاك. وإنما الأمر يتعلق بالانخراط في دراسة كيفية لجوء البشر إلى العامل الديني، أو إلى السلطة العقائدية الدينية، بغية تبرير استخدام القوة والعنف ضد الآخرين. والهدف من كل ذلك في نهاية المطاف هو أن نصبح قادرين على وضع حد للعنف، على الخروج من الحلقة الجهنمية للعنف. كما وينبغي وضع حد للدوغمائية العقائدية اللاهوتية المتعصبة من أي جهة جاءت. باختصار شديد ينبغي وضع حد لكل انزلاقات الروح البشرية وانحرافاتها. نحن على كلا المستويين القومي والدولي بحاجة إلى قانون جديد، إلى نوع من «دستور أكبر» يتعالى على كل الدساتير المعروفة ويتجاوزها لكي يتسع صدره للجميع.

أدعو القراء بهذا الخصوص إلى الاطلاع على أبحاث صديقتي ميري دلماس - مارتي، الأستاذة في الكوليج دو فرانس. ومعلوم أن دروسها تحولت كتابة إلى أجزاء ضخمة بعنوان: «القوى الابتكارية المبدعة للقانون»[21]. هنا نجد نقطة ارتكاز هامة لتغذية القوى المبدعة لقانون فوق القانون أي قانون واسع يتعالى على كل القوانين الخصوصية الموجودة. إنه القانون الوحيد القادر على تجاوز القانون الديني القائم على المحاجة باسم الله، كما أنه قادر بطبيعة الحال على تجاوز القوانين التي نعيش في ظلها حالياً باسم عقل التنوير. هذا هو بالنسبة إلي كل الهدف والطموح من وراء قراءة سورة التوبة.

---

(21) Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit.* 4 volumes, Paris, Seuil, 2004-2011.

الفصل الحادي عشر

ما ينبغي أن يكون عليه «علم الإسلام» أو الانخراط الفكري لمثقف

سؤال: يبدو أنك انتهيت للتو من قراءة كتاب أميركي عن **حراس الإيمان**، ذي الصلة بموضوع علماء الدين المسلمين و«الأزمنة الحديثة»[22]. وأنت تود الانطلاق من هذا الكتاب بغية إيضاح تصورك «لعلم الإسلام».

محمد أركون: أريد القيام بلفة أو دورة أو انعطافة لكي أجيب عن هذا السؤال أو قبل أن أجيب عنه. فكلمات العنوان: **حراس الإيمان في الأزمنة الحديثة**، تعطيني الفرصة لكي أنطلق فكرياً وأستطرد من جديد. الملاحظة الأولى التي أود تسجيلها هي أنني أعترض على وصف رجال الدين المسلمين المعاصرين بأنهم «حراس الإيمان». هذا ليس صحيحاً. إنهم في أحسن الأحوال حراس «الاعتقاد الدوغمائي الانغلاقي» وليس الإيمان. الإيمان شيء آخر. وكما قلت سابقاً فإنه يمكننا بل وينبغي علينا أن نقيم من حيث المبدأ تمييزاً هاماً بين الاعتقاد الدوغمائي من جهة، والإيمان من جهة أخرى. ينبغي العلم بأن الاعتقاد

(22) الكتاب المشار إليه هنا هو الآتي: **حراس الإيمان في الأزمنة الحديثة. علماء الدين في الشرق الأوسط**. كتاب جماعي ألف تحت إشراف: مئير هاتينا. الجامعة العبرية في القدس. 2009.

Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East, Meir Hatina (ed.), Université hébraique de Jerusalem, 2009.

أو العقائد هي كلمة واسعة جداً. إنها تشمل مجالاً كبيراً من الأشياء القابلة للتعديل عبر الزمن وطبقاً للأمكنة المختلفة، ولكنها دائما مضادة للازدهار الحر والأكمل لشخصية الإنسان، فهي تعرقل تشكل شخصيته بصفته ذاتاً حرة ومسؤولة، أما الإيمان فعلى العكس من ذلك تماماً، إنه يخص الحميمية الداخلية للكائن البشري وحريته، إنه يخص تكوينه في العمق. والإيمان صلب مقاوم (على الرغم من أنه خاضع لامتحان الزمن، أو لأنه خاضع لذلك، كما يقول اللاهوتي الكاثوليكي ماري- دومنيك شنو). المقصود بذلك أنه مجبول بالزمن أو معرض لفعل الزمن واختباره. ولأن الإيمان مستقر «في» الذات البشرية منذ الطفولة، لأنه مستقر في أعماق أعماقه، فإنه يسهم في تربيته، وثقافته، وتطوره. وبالضبط لأن الإيمان «مستقر» في تركيبة الذات البشرية، فإنه ينبغي أن يتعرض للمراقبة والمساءلة والنقد في أسسه وتشكيلته، وذلك لأنه من المهم أن نعرف كيف ينظم الذات ويحكمها ويشكلها أو يصوغها، . . .إلخ. ولكن بعضهم، عن طريق مسار شخصي معين، يفقدون الإيمان. ولدى هؤلاء لن تكون هناك أيضاً بعد اليوم عقائد. ينبغي العلم بأن العقائد أكثر سطحية بكثير من الإيمان، كما إنها انغلاقية تعصبية عموماً، ولكنها للأسف الشديد لا تُفقد بسهولة وإنما تبقى رازحة. وذلك لسبب بسيط هو أن أحداً لم يتجرأ على مراجعتها أو وضعها على محك التساؤل والنقد.

سؤال: أنت تقيم هنا تمييزاً بين الإيمان من جهة، والعقيدة أو الاعتقادات من جهة أخرى. هل هذا التمييز موجود في القرآن؟

محمد أركون: نعم. ينبغي العلم بأن كلمة «إسلام» بحسب ما هي واردة في القرآن تعني الإيمان. وهي تعني بالنسبة إلينا «الخضوع لقضاء الله وقدره». ولكنها في البداية كانت تعني «الخضوع لمطالب القتال من أجل الدفاع عن الجماعة». كان الأمر يتعلق بالقبول بالموت من أجل المجموع، أو من أجل جماعة محددة! ثم حصل تزحلق معنوي إضافي وأصبح المجموع المعنيّ ليس الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المرء (كالعائلة، والعشيرة)، وإنما الجماعة

الإسلامية الوليدة بصفتها تلك. المقصود الجماعة التي تؤمن بالله الواحد الأحد *والذي يعتقدون بأنه يطلب التضحية بالنفس من أجله، بأنه يطالب بأن يصبح* المرء «شهيداً» من أجل العقيدة، من أجل الرسالة والدعوة. ينبغي العلم بأن «حرّاس الإيمان» كانوا ينتمون في البداية إلى هذه الفئة من الأشخاص: إنهم مستعدون للموت من أجل القضية «كشهداء». وكما قلت سابقاً فإن الإيمان ينظم النفس العميقة ويحتلها كلياً. إنه حيوي، ديناميكي، مرتبط بصلابة الذات البشرية وشخصيتها. أما الاعتقاد فهو أكثر ضعفاً وهشاشة من الإيمان. إنه خاضع أكثر لتقلبات الظروف، كما أنه ليس بذي عمق كبير. وهو في الغالب ليس مثقفاً جداً ولا مُفكَّراً به بشكل عميق، وإنما هو في الغالب موروث بشكل محض. بمعنى أنه ينتقل بالوراثة، فالمسلم يظل مسلماً لأن عائلته مسلمة، وقل الأمر ذاته عن اليهودي أو المسيحي، . . . إلخ. هذا هو الاعتقاد.

سؤال: إذاً، ما هو الدور الذي يؤديه «حراس الإيمان»؟

محمد أركون: أكرر القول مرة أخرى: إنهم بالأحرى حراس الاعتقاد لا الإيمان. ولكن الذي يقيم هذا الفرق بين الشيئين هو أنا وليس رجال الدين الذين يدعون أنفسهم ويفرضون على الآخرين مناداتهم باسم «حراس الإيمان» داخل تراث الإسلام. لماذا؟ لأنهم مدربون خصيصاً للسهر على الإيمان **الأرثوذكسي** وحراسته: أي الإيمان «الجاهز مسبقاً»، والذي يُعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح، أي الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله والمحافظة على الميثاق الذي يربط الإنسان به. كل حداثة تظهر في التاريخ تؤدي إلى اندلاع مناقشة جديدة، إلى انبثاق أسئلة غير معروفة سابقاً عن الإيمان. إنها أسئلة من نوع: كيف نحافظ على الإيمان؟ كيف نعيد تحديده؟ كيف نصلحه؟ . . . ولكن في كل الحركات التجديدية التي يمكن أن تظهر يطرح هذا السؤال نفسه: من الذي سيقرر الفرق بين القديم والجديد؟ من الذي سيحسم الأمر والقول الفصل؟ هذه الحركات التجديدية يمكن أن تنتج عن إرادة شخصية، أو عن ظهور مذهب جديد يعدل من تحديد الإيمان ويؤدي إلى اندلاع نقاشات

هائجة يمكن أن تصل إلى حد الانشقاق. من الذي سيحسم الأمر بين القديم والجديد: هل هم أولئك المجددون الذين يطرحون المشاكل، أم أولئك المحافظون الذين تكمن مسؤوليتهم في المحافظة على الإيمان كما كان قد بُلور في لحظة ما من لحظات الماضي؟ (وذلك لأنه بالطبع لم يُحدد خارج الزمن أو لأجل كل الأزمان، فهناك لحظة ما تشكل فيها علم الفقه وعلم اللاهوت، لحظة لم يكن فيها الإيمان قد ثُبت نهائياً).

أما بالنسبة إلى «حراس الإيمان» فالجواب واضح وضوح الشمس: كل جدة أو حداثة هي بالتحديد بدعة وانحراف. إنها عبارة عن تعديل غير مقبول لما كان قد ثُبت مرة واحدة وإلى الأبد في الماضي. نقول ذلك وبخاصة أنه بالنسبة إليهم فإن الإيمان كان قد بُلور وثبت من قبل الله مباشرة، بل إنه حتى لم يفوض إرادة مستقلة لفعل ذلك، فمثل هذه الفرضية تعتبر بمثابة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة إلى حراس الإيمان. لماذا؟ لأن هؤلاء يفترضون مسبقاً بأن الإيمان ينبغي أن يبقى كما هو عليه عن طريق تذكرنا بأن الله نفسه هو الذي حدده، وعن طريق الإحالة إلى ما كان عليه دائماً في ماض مُتصور كشيء جامد وثابت ولا يعرف التغيير أبداً. وبما أن الإيمان كان قد حُدد في الماضي مرة واحدة وإلى الأبد فإنه ينبغي أن نعيد المؤمن إلى هذا الإيمان بالذات أو نبقيه فيه. لماذا؟ لأنه الإيمان الوحيد الصحيح أي الذي يمثل «الخط القويم المستقيم». وهذا ما ندعوه في علم الأديان بمصطلح الأرثوذوكسية. ينبغي العلم بأن حراس الأرثوذوكسية يعلّقون حرية تفسير الإيمان أو يغلقونها تماماً. لماذا؟ لأنهم لا يقبلون بفكرة أن الإيمان يمكن أن يتطور، ليس فقط في مضمونه وإنما أيضاً في أسلوبه أو لغته. نقول ذلك ونحن نعلم أنه يتطور طبقاً لتقدم البحث العلمي أو بسبب حصول أحداث مستجدة، ولكن حراس الأرثوذوكسية لا يعترفون بذلك. إنهم لا يعرفون قلق البحث ولا يتعبون أنفسهم فيه لكي يجدوا شيئاً جديداً يعدلون ما ينبغي تعديله على أساسه. كل هذا لا يهمهم وإنما يهمهم فقط أن يظلوا متعلقين بالماضي، بما هو موجود. إنهم يشبهون النواطير أو

بوليس الجمود. هذا في حين أن الإيمان شيء ديناميكي، متحرك، غير ثابت أبداً ولا قابل للتثبيت النهائي. وإذا كان كذلك فهذا يعني أنه ليس إلا اعتقاداً دوغمائياً جامداً من جملة اعتقادات أخرى.

سؤال: هل الاعتقاد عبارة عن أيديولوجيا؟

محمد أركون: لا، لا، كلمة الأيديولوجيا خشنة هنا أكثر من اللزوم. وبالنسبة إلينا فإن لهذه الكلمة دلالة سلبية بعد كل ما حصل في القرن العشرين من فظائع بسبب الأيديولوجيات الفاشية والشيوعية وسواهما. ينبغي العلم بأن الاعتقاد بالنسبة إلي ليس مفهوماً أخلاقياً. إنه عبارة عن قناعات هشة، قليلة الصلابة، أو قل إنها صلبة بشكل مزيف لأنها غير مدعومة من قبل المحاجات العقلية المنطقية، وإنما يتبناها المرء بدون أي نقد على هيئة التسليم والوراثة أباً عن جد. أما الإيمان فهو مغروس في أعماق الإنسان، إنه واع بذاته، ويمتلك نوعاً من العفوية التلقائية التي تحمس الإنسان وتدفعه للانخراط في العمل والممارسة، كما ويدفع الإيمان إلى التفكير. وفي الوقت الذي يمتلك فيه الإيمان هو أيضاً صفاته العرضية إلا أنه مرتبط بصلابة الذات. الإيمان هو مشروع حياة، إنه «ينتج» الوجود.

سؤال: القرآن يقول: «لا تقولوا آمنا ولكن قولوا أسلمنا».

محمد أركون: نعم، إن القرآن يفصل بوضوح بين الإيمان والعقيدة أو الاعتقاد. العقيدة تعني الاعتقاد الدوغمائي، الناشف. صحيح أنه معلن صراحة على رؤوس الملأ ولكنه سطحي ظاهري، وبالتالي عرضي عابر. القرآن كان يشتبه ضمنياً بأن المسلمين يعلنون ظاهرياً إسلاماً سطحياً، أي غير ناتج عن اعتناق صحيح وصادق، وبالتالي فلا يصبح إيماناً صلباً ونهائياً. ينبغي الاطلاع بهذا الصدد على كل سورة الحجرات لأخذ فكرة متكاملة عن الموضوع. ينبغي العلم أن الكلمة التي تقابل في القرآن كلمة la foi الفرنسية هي كلمة: الإيمان. وهذه الكلمة تدل على الثقة الكاملة التي يشعر بها الإنسان بعد أن يمتلك

الإيمان. إنها تدل على الأمان (أمان الله). بمعنى آخر فإنها تدل على الثقة الناتجة عن الأمان الكائن بين طرفين: أي هنا الإنسان والله.

سؤال: لماذا تقوم برد فعل سلبي على تعبير «حراس الإيمان»؟

محمد أركون: عندما يتحدثون عن «حراس الإيمان» فإن الحيطة والحذر يفرضان نفسيهما، فحراس الإيمان هم الملاك الديني المرتبط بالدولة والمؤلف من طاقم رجال الدين. ومن الناحية الحيادية الموضوعية لا يمكن وصفهم ولا نعتهم بأنهم مجرد موظفين دينيين. وهذا هو الخطأ الذي يرتكبه الكتاب الأميركي الذي انطلقت منه لمناقشة هذه المسائل. وبالمناسبة ألاحظ وجود قطيعة إبيستمولوجية بين العالم الأنغلو-ساكسوني والعالم الفرانكوفوني في ما يتعلق بتحديد مفهوم «الأزمنة الحديثة». أنا شخصياً أحدد الحداثة بأحداث هامة كالثورة الأميركية وبالأخص الثورة الفرنسية، ثم بواسطة الثورات اللاحقة في الغرب. بهذا المعنى فالإسلام ليس داخل الحداثة، أو إذا شئتم، ولكن هذا يعود إلى الشيء نفسه، فإن البلدان الإسلامية لم تعرف الحداثة قط بهذا المعنى. لم تشهد البلدان العربية ولا الإسلامية أحداثاً من نوعية قانون العلمنة الفرنسي الصادر عام 1905. كما لم تشهد حدثاً من نوعية إصدار حقوق الإنسان العالمي عام 1948. هذان الحدثان يشكلان «قطيعة إبيستمولوجية» بمعنى أن معرفة المجتمع لم تعد هي ذاتها بعدهما. ينبغي العلم بأن بلدان الإسلام لا تعرف نظام السيادة الشعبية أي الديمقراطية، فهي حتى الآن غير موجودة هناك. والانتخابات «الديمقراطية» التي تجري هناك هي عبارة عن مهزلة لا أكثر ولا أقل. لم تكتسب المجتمعات الإسلامية ولم تهضم حتى الآن الثقافة الحديثة. ومعلوم أن ذلك شيء ضروري ومسبق لكي تستطيع تحقيق الديمقراطية وتعيش حالة المواطنية بالمعنى الحديث للكلمة. وبالمناسبة هنا ينبغي أن ننتبه: المواطن يختلف عن الفرد، وعن الذات، وعن الشخص. والواقع أن كل هذه المفاهيم تظل معدومة في العالم الإسلامي، أو قل ابتدأت بالكاد تنبثق وتتشكل.

سؤال: أنت تقول بأن «مفهوم الفرد المواطن غير موجود» في بلدان الإسلام؟

محمد أركون: نعم إنه غير موجود لأنه مُراقب ومُسيطر عليه كلياً من قبل **الأمة**، أي «الطائفة الدينية». كما أنه مُراقب كلياً من قبل حراس الإيمان بالذات أو بالأحرى حراس الاعتقاد، أي رجال الدين الرسميين. من المعلوم أن الفرد المحمي في البلدان الديمقراطية من قبل دولة القانون يستطيع أن يفعل ويقول ما يشاء في مجتمع منفتح. لا ريب في أنه توجد قوانين تحد من هذه الحرية، ولكن القوانين نفسها محمية من قبل إطار ديمقراطي. وعندما تُنتهك فإن المواطنين يستطيعون إيقاف الدولة عند حدها عن طريق التظاهر في الشارع، ورفع شعار المطالب المدعومة من قبل الاضرابات، أو بكل بساطة عن طريق الأغلبيات البرلمانية المنتخبة. إن حقوق المواطنين واحترام هذه الحقوق يشكلان دائرة المجتمع المدني. أما في عالم الإسلام بالمعنى الواسع للكلمة (أي الثقافي، الجغرافي، التاريخي) فإن أحداً لا يستطيع أن يحاسب الرئيس الحاكم، أي الخليفة أو السلطان، فهو وحده الذي يتخذ القرار بكل عظمة وسيادة كالله. نقول ذلك ونحن نعلم أنه لا أحد يستطيع أن يحاسب الله وإنما هو الذي يحاسب الآخرين، وبالتالي فإن كلمة «الحداثة» أو الأزمنة الحديثة الواردة في عنوان الكتاب خادعة في استخدام الباحثين الأميركان والأنغلو ساكسون. إنها تعني فقط أحدث الأزمنة من الناحية الكرونولوجية، ولكننا نعلم أن الحداثة ليست فقط زمنية وإنما تنطوي على قطيعات إبيستمولوجية أو معرفية، وبالتالي على رهانات هامة جداً، ولا ينبغي حجبها أو طمسها أو تغييبها.

سؤال: ما هو التمييز الذي تقيمه بين الأصوليين الإسلامويين من جهة، وعلماء الدين التقليديين من جهة أخرى؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن حراس الإيمان هم عبارة عن أيديولوجيين ناشطين مسيَّسين، في الوقت الذي يمتلكون فيه وعياً ساذجاً نسبياً. ولكن في

نهاية المطاف يمكن القول بأنهم لم يسمعوا بالحداثة حتى الآن. إنهم يعتقدون بأنهم يفعلون الخير للسياسة إذ يوجهون الحاكم نحو فعل الخير، وإذ يحبذون نشر الاعتقاد الإسلامي على أوسع نطاق ممكن، وإذ يخضعون لما تريده الدولة الإسلامية. إنهم يطالبون الجميع بالطاعة للسلطان والوضع القائم من خلال المحافظة على الجهل أو إبقاء الناس في حالة جهل، وبالتالي فهم يقومون بعمل أيديولوجي سلبي ضمن مقياس أنهم يرفضون الحداثة، فهي بالنسبة إليهم غير موجودة بكل بساطة. مثلاً يوسف القرضاوي يجهل تماماً ماذا تعنيه المنهجية التاريخية، إنه يجهل معنى التاريخية، وكيفية تحليل الخطاب الديني، كما ويجهل كل المناهج الجديدة الخاصة بدراسة النصوص دراسة علمية دقيقة. إن حراس العقيدة الأرثوذوكسية، وهو من بينهم، يمارسون سلطتهم الدينية العقائدية دون أي هاجس ضميري أو وازع فكري. وذلك لأنهم مقتنعون تماماً بأن الإيمان الأكثر نقاء بالنسبة إلى المسلمين لا يمكن أن يكون إلا هذا الشيء السائد، أي إيمانهم بالذات، الإيمان الذي يدافعون عنه. ولكن في الوقت ذاته فإنهم يشعرون في أعماقهم الداخلية بأنهم متواطئون مع أنظمة تدوس بسياستها هذا الإيمان بالذات، وبالتالي فنحن نجد أنفسنا هنا أمام حالة معقدة لا يراها باحثو العلوم السياسية ولا يأخذونها بعين الاعتبار في تحليلاتهم. وأقصد بهم المستشرقين الجدد من أمثال مؤلفي هذا الكتاب الأميركي وسواهم. وإن الحداثة والقطيعة التي أحدثتها في تلك البلدان تظل شيئاً لا مُفكَّراً فيه بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين الغربيين المختصين بالشؤون العربية والإسلامية. أضرب على ذلك مثلاً مؤلفي الكتاب الذي انطلقت منه، فهم يتحدثون عن «المعاصر» دون أن يميزوا بينه وبين «الحديث». نقول ذلك ونحن نعلم أنه في تاريخ فرنسا مثلاً فإن المفكرين يميزون بين الأزمنة الحديثة (والقطيعة الحديثة) أو قطيعة الحداثة والفترة المعاصرة زمنياً بالنسبة إلينا، أي: الفترة الحالية. وقد تكون معاصراً دون أن تكون حديثاً. ولكن ينبغي العلم بأن الأولى تواصل عملها في الثانية في الوقت الذي تتحول فيه وتشهد طفرات متواصلة، فالحداثة لا تتوقف. ولكن إذ نقول ذلك ينبغي الاعتراف بأن تحقيب التاريخ على المدى الطويل يثير مشاكل عديدة وصعبة.

على الرغم من ذلك فإني أعتقد شخصياً بأنه لا يحق لنا أن نتجاهل «الحديث» أو الحداثة بكل القطيعات السياسية والفكرية التي أحدثتها داخل «المعاصر» أي داخل الفترة المعاصرة. وحده هذا التمييز الدقيق يمكن أن يتيح لنا فهم الدور الحقيقي لحراس الإيمان، أو بالأحرى حراس العقيدة، أي كبار رجال الدين في العالم الإسلامي.

سؤال: ولكن الأصوليين الإسلامويين يزعمون بأنهم سوف يؤسلمون الحداثة بالفعل!

محمد أركون: ينبغي العلم بأن الإسلامويين هم أولاً وقبل كل شيء حركيّين سياسيين مفعمين بالأيديولوجيا الديماغوجية والشعارات. إنهم ليسوا مفكرين وإنما رجال سياسة بالدرجة الأولى. وهم يتمسكون ويتشبثون بالهيكل العظمي للعقيدة المحنطة أو الموضوعة في الثلاجة منذ قرون. وهم يبجلون القوة، وتصل بهم الدوغمائية إلى حد قتلك إذا لم توافقهم على خطهم أو تتبعهم. إنهم حركيون راديكاليون يريدون فرض توجهاتهم السياسية على المجتمع بالقوة. وهم يتمترسون وراء المسلمات القرآنية لكي يكتسبوا المشروعية في نظر الجماهير ويتمكنوا من فرض مشروعهم السياسي. وفي حقيقة الأمر فإنهم يخلطون كل شيء بكل شيء مشكلين بذلك حشواً أيديولوجياً ديماغوجياً فظيعاً مرعباً. وسلطتهم ناتجة فقط عن استخدامهم للاغتيالات والعنف السياسي. بالقياس إليهم فإن علماء الدين التقليديين يمثلون وجهاً مسالماً، أو واجهة من الهدوء والطمأنينة. وهم لا يستخدمون العنف السياسي بغية تخويف السكان أو إرهابهم، وذلك على عكس الإسلامويين الحركيين الذين تمثل وسيلة العنف بالنسبة إليهم شيئاً أساسياً. ولكن في ما يخص الموقف الديني، أو العلاقة بالإيمان، فلا يوجد فرق كبير بين الطرفين. ينبغي العلم بأن خصوصية الحركيين الإسلامويين المسيسين تكمن في الانخراط في الممارسة العملية من جهة، وتبسيط الإيمان من جهة أخرى. وذلك لأنهم في الحقيقة لا يبالون بالإيمان كثيراً، ولا بتجلياته. إنهم يحرصون فقط على إظهار انتمائهم العقائدي الديني

بطريقة صارخة، مكشوفة، بل واستفزازية لكي يراها الناس. وهكذا يذهبون إلى الجامع جهاراً بشكل استعراضي لكي يرى الجميع ذلك، وهذا يكفيهم. أما مضمون الإيمان فهذا ليس مشكلتهم على عكس علماء الدين التقليديين.

سؤال: كل هذه الأشياء والمتغيرات حصلت إلى حد كبير بسبب الإسلام «الوهابي» السعودي على ما يبدو. وهو يتعولم الآن أي ينتشر على مستوى العالم كله. لماذا؟

محمد أركون: مرة أخرى نجد أنفسنا هنا أمام ردود فعل «معاصرة» ولكن لا علاقة لها بالحداثة. ومن بينها الوهابية وحركات الإسلام السياسي عموماً. ينبغي العلم بأن «الوهابية» كانت قد بُلورت من قبل محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر. لقد بلورها هذا الأخير عن طريق تجميع أجزاء متبعثرة من تاريخ طويل، هو تاريخ التراث الحنبلي. والأمر يتعلق هنا في جوهره بتشكيل لاهوتي- تشريعي للإيمان. نقول ذلك على الرغم من أن مؤسس هذا المذهب، أحمد ابن تيمية، كان مفكراً كبيراً ومثقفاً قادراً على الخوض في مناظرات رفيعة حول قضايا المنطق واللغة. ولكن هذا لم يمنعه من تجميد الإيمان وجعله قاسياً صارماً. لقد جعل «دوغمائياً» متشدداً كل شكل من أشكال الإيمان.

وعلى أي حال فمن المؤكد أننا لا نستطيع في أي شيء المقارنة بين ابن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وابن تيمية في القرن الثالث عشر، فالثاني يتفوق على الأول بما لا يقاس. ينبغي العلم بأن ابن عبد الوهاب لم يفعل إلا أن تلقى مقاطع متفرقة من عقيدة واسعة وقديمة، هي العقيدة الحنبلية. وكانت مليئة بالمناظرات والتأملات الفكرية الهامة. ولكن ماذا حصل لها مع ابن عبد الوهاب؟ لقد أصبحت المناظرة الفكرية مستحيلة مع حراس الإيمان الوهابي. وهكذا شهدنا على عكس ما نتصور ليس اتصالاً بالماضي الحنبلي الكبير وإنما قطيعة معه. الوهابية كانت بمثابة قطيعة مع الماضي لا عودة إليه. لقد اعتمدت على كتابات متأخرة تزعم الانتماء إلى التراث الحنبلي الغني ولكن بعد تجميده وإفقاره وتفريغه من محتواه الفكري القديم. لقد استعادت الوهابية كل ذلك ضمن

سياق الثقافة الشفهية للصحراء في القرن الثامن عشر. وبعد قرنين من ذلك التاريخ حصل التوسع الوهابي العالمي بفضل البترودولار المتراكم لدى النظام السعودي. وقد تم كل ذلك بتواطؤ من الولايات المتحدة الأميركية التي دعمت هذا التوجه السعودي الوهابي. لو أن التيار الحنبلي السعودي ظل محصوراً بحراس الإيمان لبعض الدول المعنية (كمصر، وبلدان المغرب)، لما استطاع تحقيق كل ذلك الانتشار التوسعي السياسي - الأيديولوجي الذي توصل إليه مؤخراً. أقصد لما استطاع أن يكتسح جزءاً كبيراً من العالم الإسلامي المعاصر. وعلى هذا النحو أصبح البترول نقمة لا نعمة على تاريخ الإسلام والمجتمعات الإسلامية. وهذا الإسلام الحنبلي الوهابي أصبح يتدفق أكثر فأكثر على الغرب نفسه. وذلك لأن البلدان الديمقراطية الغربية استقبلت هذا الإسلام البترولي بالأحضان وكأنها تقول له: أهلاً وسهلاً بك! بل وراح الغرب يساعد الوهابية عسكرياً، كما حصل في أفغانستان مثلاً. لقد ساعدوها لدحر الشيوعيين وطردهم من البلاد. ولكن المشكلة هي أن هذا النوع من الإسلام يفعل ما يشاء: إنه يعذب النساء والأطفال وكل المعارضين المستنيرين... بل ووصل به الأمر إلى حد تفجير البرجين التوأمين بالطائرات في نيويورك صبيحة 11 سبتمبر 2011. *برافو!* ماذا تريدون أكثر من ذلك؟ ولكن هذه الضربة الرهيبة ما كانت مُبرمجة في المعاهدة الأميركية - السعودية... ثم حصلت بعدئذٍ كل الانعكاسات والأحداث التي تعرفونها.

سؤال: يبدو أنك غير مقتنع بأنه يوجد هنا انجذاب ديني؟

محمد أركون: لا، لأن هذا النوع من الإسلام مُتلقى من قبل أناس لا يزالون يعيشون مرحلة الثقافة الشفهية إلى حد كبير (لا أحب القول بأنهم أميّون). ينبغي العلم بأن المشاكل التي نتحدث عنها هنا هي مشاكل الناس الحضريين. نحن الآن نمتلك رؤى جيوبوليتيكية معولمة أو بحجم العالم كله، ولكن ذلك غير معروف من قبل هؤلاء الناس، أي أغلبية المسلمين. وذلك لأن رؤياهم تظل محصورة بالتدين التقليدي. وهم مقتنعون تماماً بأنهم إذا ما اعتنقوا الإسلام

الوهابي فسوف يعيشون في طاعة كاملة لله ويحققون بذلك «قدرهم» كمؤمنين. لنضرب على ذلك مثلاً بنغلاديش: الناس هناك يعيشون في حالة مرعبة من الفقر والجوع. ماذا يفعلون لهم؟ إنهم يمطرونهم بالبترودولارات السعودية لأجل بناء المساجد وتخصيص الرواتب للدعاة الذين تكمن مهمتهم في نشر الإسلام الوهابي.

سؤال: إذاً، فأنت لا تعترف بميزات كبيرة لعلماء الدين بغية المحافظة على إسلام المستقبل؟

محمد أركون: هناك آية قرآنية تقول بأن العلماء هم أولئك الذين استبطنوا العلم القرآني إلى درجة أنهم قادرون على الدفاع عنه وحفظه ونقله بكل اقتناع وإيمان. تقول الآية: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ (العنكبوت. 49). ثم جاء الحديث النبوي لكي يدعم مكانتهم العالية أكثر عندما قال بأن «العلماء ورثة الأنبياء». وهذه المكانة العالية اكتسبوها بفضل المعرفة التي يمتلكونها عن العلم الإلهي، ثم بفضل الوظيفة التي أُوكلت إليهم والمتمثلة بنقل هذا العلم لكي يغذّوا العقيدة ثم بشكل أكثر الإيمان. إنهم يمتلكون بكل وضوح مكانة الوسطاء والحافظين والمعلمين. ومن هذه الناحية فإنهم يختلفون عن مجرد الدعاة المبشرين بالدعوة... اللهم إلا باستثناء الحقيقة الآتية: وهي أن الوعظ أو التبشير يهيمن على التعليم الديني. أما لاحقاً فإن مكانتهم سوف تصبح متقلبة أو متغيرة طبقاً للظروف. بعض العلماء من رجال الدين سوف يصبحون علماء حقيقيين، أي يحملون همّ المعرفة عن جد، بل وحتى المعرفة الناتجة عن المناظرات والمجادلات المنطقية، وليس فقط المعرفة الحفظية عن ظهر قلب، فعن طريق الأحاديث النبوية والآيات القرآنية والتفاسير التي يجتهدونها هم شخصياً أو ينقلونها فإنهم يحملون ويوصلون مضمون الإيمان. وقد شهد التاريخ الإسلامي علماء كباراً من أمثال ابن تيمية والطبري. وقد كان الطبري عالماً ضخماً يعرف كيف يخلع على تشكيل الإيمان ديناميكية حيوية، وكيف يجعل منه سلسلة متواصلة وكيف يبلور معقولية أو عقلانية مستمدة بالفعل

مما ندعوه بالعلم بالمعنى العام للكلمة وليس فقط بالمعنى القرآني. ولكن ينبغي الاعتراف بأن العلم في العصور الوسطى، كعلم الطبري وابن تيمية وسواهما، كان ناتجاً عن التصور الأسطوري- التاريخي، وليس عن المعرفة التاريخية المحضة كما نعرفها نحن اليوم، ولكن هذه مشكلة أخرى. كان العلماء آنذاك عبارة عن كبار بناة الإيمان ومشكليه. وكانوا في حالة بحث دؤوب عن العلم والمعارف المختلفة، وقد كرسوا حياتهم لنقل هذا العلم إلى الآخرين. وقد أدى عملهم وجهودهم إلى تشكيل ميراث فكري لا يحق لأحد أن ينكر أهميته: كان ذلك بمثابة استثمار توظيفي للعقل بغية مرافقة الإيمان. إذا كان الإيمان، كما يقول الأب شينو، يكمن في فك لغز سر زمن التاريخ، في فهم التاريخية التي تفرض على إنسان الإيمان أن يستيقظ ويدمج في إيمانه عناصر جديدة طارئة ومستجدة، فإن هذا النوع من عمل الإيمان قد وجد في الإسلام أيضاً، وإن بدرجات متنوعة، وطبقاً للتيارات والمذاهب المختلفة.

ولكن هذه الديناميكية الحيوية التي شهدها الإسلام راحت تنضب وتتغير بدءاً من المنعطف التاريخي الحاصل في القرنين الثالث عشر-الرابع عشر. عندئذٍ دخلنا في عصر الجمود والانحطاط. عندئذ شهدنا تشكل الحالة الإبيستمولوجية الجديدة، أي ظهور فئة «حارسي الإيمان» أو حارسي الاعتقاد الأرثوذكسي في كل فكر المجتمعات الإسلامية وثقافتها. وسوف نرى نتائجها وآثارها في نهاية القرنين السابع عشر-الثامن عشر. ولكنها سوف تتقلص أكثر فأكثر كلما اقتربنا من القرن العشرين. وهنا ينبغي أن نولي اهتماماً خاصا لمسألة التحقيب الإبيستمولوجي لتاريخ الفكر. بالطبع يمكن لنا بل وينبغي علينا أن نقيم تحقيباً زمنياً لتاريخ الإسلام كما نفعل بالنسبة إلى تاريخ المسيحية أو سواها. ولكن الشيء الأهم هو التحقيب الإبيستمولوجي أو تحديد أنواع الإبيستميه التي تعاقبت على تاريخ الفكر في الإسلام. أقصد تحديد مختلف أنواع أنظمة الفكر. هناك نظام فكري سائد منذ ظهور اللحظة القرآنية وحتى يومنا هذا، وذلك في صيغتها العقائدية الصلبة، ولكن الديناميكية قليلاً أو كثيراً طبقاً للفترات الزمنية، وبالتالي المولدة لعقلانيات مختلفة. وهذا هو الإبيستميه الذي ساد القرون الستة الأولى

من تاريخ الإسلام والذي ندعوه بالعصر الذهبي الذي شهد تفاعل الفكر القرآني مع الفكر الإغريقي وبقية التراثات الأجنبية الأخرى. ولكن تلاه إبيستميه آخر بعد الدخول في عصر الانحطاط، أي بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر. وعندئذٍ أصبح الإبيستميه الإسلامي أو نظام الفكر الإسلامي متصلباً أكثر ومثبتاً ومجمداً، بل ومتكلساً محنطاً على عكس الفترة الديناميكية السابقة. أصبح عبارة عن مرجعية تفرض نفسها على الجميع بشكل مسبق وإجباري بدون أي قلق فكري إبداعي وبدون الديناميكية التي كان يمكن للخطاب النبوي أن يخلعها عليه. أقول ذلك بشرط أن نعيد الصلة بالقرآن بشكل حيوي لا على هيئة التصنيفات الشكلانية الفهارسية التي فرضها عليه بعض علماء الإسلام (أفكر هنا **بالسيوطي** أو **بحاجي خليفة** اللذين ظهرا في بداية الخلافة العثمانية). فلا شيء أضافته المرحلة اللاحقة إلى مكتسبات المرحلة الإبداعية السابقة في ما يخص المناظرات الخلافية المضيئة، أو الديناميكية الفكرية الحيوية، أو المراجعة النقدية للمسلمات العقائدية القرآنية.

سؤال: لماذا تنتقد الكتاب الأكاديمي العلمي الذي تمسكه بين يديك الآن؟

محمد أركون: مؤلفو الكتاب الذي أنتقده هم **بروفيسورات** بالمعنى الأنغلوساكسوني للكلمة: أي أساتذة جامعيون أكاديميون، أو علماء يواصلون التراث الفكري لمجلة **آرابيكا** التي أشرف عليها في السوربون. وقد تم نشر عدد كبير من المؤلفات بعنايتهم وتحت إشرافهم. وهي مؤلفات ينبغي «تفكيكها»، ومساءلة خطاباتها، أي الكشف عن **الإبيستميه** أو الإبيستمولوجيا التي يمارسونها أو لا يمارسونها. وأقصد بها الإبيستمولوجيا الاستشراقية التقليدية في الواقع. فهي المتبعة هنا في هذا الكتاب الانكليزي. هي أيضاً بحاجة إلى تفكيك مثل الخطابات الإسلامية. لنسجل منذ البداية ملاحظة هامة: كل المؤلفين العرب أو المسلمين الذين اختيروا وحللت أعمالهم المكتوبة في هذا الكتاب تم شرحهم والتعليق عليهم بطريقة كرونولوجية، أي متسلسلة زمنياً، وذلك بالعلاقة مع الأحداث السياسية للمجتمعات التي ينتمون إليها. ولكن مؤلفي هذا الكتاب

الأنغلو ساكسوني لا يتساءلون في أي لحظة من لحظات التأليف عن أنماط الإيمان ومستوياته وتحولاته. أقصد الإيمان الذي حافظ عليه حراس الإيمان أو المُعتقد بأنهم حافظوا عليه. إن هؤلاء المستشرقين المستعربين لم يقوموا بأي تحليل للإبيستمولوجيا التي تقبع خلف مؤلفات المفكرين المسلمين المدروسين. لا أحد يتساءل عما حصل للفكر العقلاني الإسلامي في الفترة المتأخرة (أي منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم). لا أحد يتساءل عن تطوره، أو بالأحرى عدم تطوره. لا أحد يطرح هذا السؤال: لماذا توقف الفكر العلمي والعقلاني في العالم الإسلامي إبان تلك الفترة؟ كل شيء يحصل كما لو أن هؤلاء الباحثين الغربيين يقولون: هذه ليست «وظيفتنا»، أو هذه ليست مهمتنا. نحن الباحثين الغربيين لا يحق لنا أن نزعزع إيمان المسلمين، أو أن نقدم تأويلات جديدة بغية محاولة إضاءة إيمان المسلمين، فالإيمان الإسلامي ينبغي أن يبقى بمنأى عن التحليل النقدي المضيء الذي يجريه المسيحيون على إيمانهم الخاص بالذات. إن هؤلاء الباحثين الغربيين يرفضون أشكلة الأطر المعرفية التي يعبر الإيمان الإسلامي عن ذاته داخلها، كما ويرفضون أشكلة هذا التدين الشعبوي السائد حالياً والذي يستمر في تسمية نفسه بالإيمان. أقصد بالأشكلة نزع البداهة عن هذه الأطر المعرفية وذلك التدين الشعبوي وتفكيكهما عن طريق تطبيق المناهج الحديثة عليهما. وهذا ما لا يفعله مؤلفو الكتاب، وبالتالي فدراستهم تظل وصفية، خارجية، باردة.

أكاد أقول بأنها تظل سطحية.

والواقع أن هذه المنهجية التساؤلية التفكيكية الحديثة التي أدعو إليها لا تهم أي واحد من مؤلفي هذا الكتاب الأميركي. ولا تهم الاستشراق عموماً. وهذه ظاهرة مستمرة منذ القرن التاسع عشر. والأمر نفسه ينطبق على أبحاث العالم الألماني جوزيف فان أيس الذي أعرفه جيداً والذي هو مؤلف ذلك المرجع الكبير الأساس، تحت عنوان: **علم اللاهوت والمجتمع**. إنه يطبق فيه منهجية الأطر الاجتماعية للمعرفة على تأويلات اللاهوت الإسلامي بين القرن الأول والقرن الثالث وطرائق فهمه وتطبيقاته المختلفة، وبالتالي فهو يدرس هذا

اللاهوت في إحدى لحظاته الحاسمة، في لحظة تشكله الأولى. ولكن على الرغم من عظمة هذا الكتاب الألماني الضخم وأهميته إلا أن المؤلف لا يشعر بأنه مسموح له بأن يقول كل ما كان يمكن أن يقوله. لماذا؟ لأنه ليس مسلماً، وبالتالي فيشعر بالحرج من التدخل أكثر من اللزوم في الشؤون العقائدية الإسلامية. ولكن إذا كان عالم كبير من حجمه وطرازه، عالم يحظى بإعجاب الجميع نظراً إلى جهوده وتفانيه، يرفض توصيل المعرفة التي اكتشفها خشية زعزعة إيمان المسلمين فمن سيفعل ذلك؟ ربما قال بأن هذا احترام «مسيحي»، ولكن هذا التحفظ هو في الواقع من طبيعة فكرية أيضاً. وجوزيف فان أيس هو نموذج نمطي على هذا الصعيد، أي نموذج تمثيلي للاستشراق الكلاسيكي كله. فهو يكتفي بالدراسة الوصفية الحيادية رافضاً تجاوزها إلى ما بعدها والانخراط الكامل في الموضوع وإيجاد حلول فكرية لاهوتية لمشاكل المسلمين الملحة والحارقة. وهذا شيء مؤسف جداً في الواقع لأن المسلمين أنفسهم عاجزون عن انجاب علماء نقديين كبار من الداخل لكي يشخصوا مشاكلهم بشكل صحيح ويحلونها. من سيحلها إذاً؟ ينبغي الاعتراف بأن الإسلام لم ينجب حتى الآن مفكرين نقديين كأولئك اللاهوتيين الكاثوليكيين والبروتستانتيين الكبار الذين أنجبتهم المسيحية الأوروبية والذين جددوا مضمون الإيمان المسيحي منذ القرن التاسع عشر بل وثوروه أو قلبوه رأساً على عقب. نحن في الجهة الإسلامية ليس عندنا إلا الاستمرارية التواصلية الاجترارية المخيبة للعلماء التقليديين الذين فقدوا حتى الرغبة في المناقشات والمناظرات. أقول ذلك على الرغم من أن المناظرات الخلافية كانت قد صنعت مجد الإسلام الكلاسيكي في عصره الذهبي. كل هذا التجديد الملح والعاجل لا يعني شيئاً بالنسبة إلى علماء الدين المسلمين الحاليين. إنهم يواصلون اليوم كما في الأمس عملية التكرار والاجترار والانقطاع عن حركة العلم والمعرفة الحقيقية. ينبغي العلم بأن القطيعة بين هؤلاء **العلماء** (بالمعنى الديني التقليدي لكلمة علماء وليس بالمعنى الحديث) والعلوم الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر تظل مطلقة وكاملة، فهم يجهلون مناهجها ومصطلحاتها الفعالة وأدواتها البحثية الرصينة. إنهم غير مطلعين على الحداثة

الفكرية أبداً كما ذكرت آنفاً. إنهم مستمرون على انغلاقهم الفكري واللاهوتي بل ومتشبثون به كل التشبث. إنهم منغلقون داخل المسلمات القرآنية القديمة نفسها التي لم تتزحزح عن مواقعها قيد شعرة. لقد فقدوا كل احتكاك بالديناميكية الحيوية الخاصة بالخطاب النبوي القرآني. وفقدوا بالقدر نفسه كل تلك الرؤية الواسعة سياسياً وعلمياً للقرون الوسطى الكلاسيكية أو قل للعصر الذهبي المجيد للحضارة الإسلامية. إنهم مجرد استمرارية لعصر الانحطاط. ينبغي العلم بأن عصر الانحطاط كما يدعوه باحثونا المعاصرون من أمثال حمادي الرديسي وعبد المجيد الشرفي وعبده فيلالي الأنصاري ينحصر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، ولكنه لا يزال متواصلاً حتى الآن في ما يخص علم الدين ورجال الدين. وفي هذا العصر الانحطاطي والتكراري الاجتراري أصبحت البلورات الفلسفية واللاهوتية التجديدية معدومة. واليوم نلاحظ أن علماء الدين المسلمين يجهلون المؤلفات الفلسفية الحديثة أو حتى القديمة. إنهم يجهلون الفلسفة كلياً.

سؤال: هل حصل لك أن التقيت بالدعاة المسلمين وتناقشت معهم؟

محمد أركون: نعم، بالطبع. لقد التقيت ببعضهم. ولكن لا يوجد أي إمكان للنقاش، فأنا أتحدث بالضرورة مستخدماً أدوات المؤرخ الحديث ومناهجه. كما وأستخدم أدوات النقد الأنثروبولوجي ومصطلحاته، وكذلك أدوات التحليل الألسني والسيميائي للخطاب اللغوي... وكلها أشياء يجهلها هؤلاء الوعاظ والدعاة كليا. كيف يمكن أن نتناقش؟ على أي أساس؟ لا توجد أرضية مشتركة بيننا. بالطبع أنا أستطيع أن أفهمهم، أن أعرف من أي موقع يتحدثون وعمّ يتحدثون، ولكن العكس ليس صحيحاً، فهم لا يستطيعون أن يتفهموا مواقعي الفكرية، وبالتالي فالنقاش ليس فقط مستحيلاً بل إن موقفي مرفوض كلياً **بشكل** مسبق. إنه ليستحيل عليَّ أن أعالج أي موضوع فكري، أو أن أستخدم أي محاجة فلسفية، عندما ألتقيهم. لماذا؟ لأنهم يجهلون بكل بساطة عمّ أتحدث بالضبط. لا يمكن أن تتناقش معهم إلا بعد أن تعلن بشكل مسبق إيمانك العقائدي الأرثوذكسي بمسلمات جاهزة لا تقبل النقاش (أي المقولات

اللاهوتية التقليدية عن كيفية تشكل القرآن والتراث. ينبغي أن تعلن انتماءك إلى مقولة الحنابلة بخصوص القرآن وتعلن رفضك لمقولة المعتزلة وإلا كفروك). هذا بالإضافة إلى المعتقدات أو المسلمات اللاهوتية الأخرى. إذا لم تعلن إيمانك بكل ذلك مسبقاً فإن أحداً لن يستمع إليك ولن يعير كلامك أي اهتمام. وحتى مع شخص كطارق رمضان يبدو التواصل (بالمعنى القوي والحقيقي للكلمة) شيئاً مستحيلاً. إنه ذكي، ونحن نتحدث معاً بشكل مسالم وهادئ (أو بالأحرى إني أستمع إليه يتحدث) لأننا نعيش في بلاد ديمقراطية (على الأقل في فرنسا!). ولكن المسلمات اللاهوتية التقليدية تسيطر على عقله إلى درجة أن كل إمكاناتي البيداغوجية في الشرح وكل صبري على النقاش لا يؤديان إلى أي نتيجة لديه. لقد ألف (كتباً عديدة!) عن حياة النبي محمد، والإصلاح الضروري للإسلام، ولكن مع الخضوع الكامل للمسلمات التقليدية لعلماء الدين، أو «لحراس الإيمان». ولكن لنعترف له بأن معجمه اللفظي أكثر حداثة، وأفضل من المعجم الذي يستخدمه داعية مشهور كعمرو خالد مثلاً، فهذا الأخير يخاطب الجمهور بلهجة انفعالية، عاطفية، جياشة، بشكل كامل. وهو يفعل ذلك لكي يثير بكاء الجماهير ويقنع النساء باعتناق الإسلام ولبس الحجاب... إن هؤلاء الدعاة يقومون بوظيفة اجتماعية ذات انعكاسات سياسية، ونفسانية، تؤدي إلى اعتناق بعض الأجانب دين الإسلام. ولكنهم شكلوا السجن العقائدي واللاهوتي الكبير الذي نعيش داخل جدرانه منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن في بدايات القرن الحادي والعشرين. ينبغي العلم بأن المسلمين يعيشون داخل سجن لاهوتي ولا أحد يستطيع الخروج منه.

سؤال: ما الذي تنتظره من قراءة أعمالك أو مؤلفاتك؟

محمد أركون: أتمنى أن يطلع الأوروبيون على أفكاري ومؤلفاتي ويأخذوا بها علماً لكي يصححوا سياستهم تجاه الإسلام ليس كدين فقط وإنما أيضاً تجاه المجتمعات الإسلامية ذاتها، تجاه بلدان كالجزائر مثلاً أو تونس أو المغرب. أتمنى أن يُدخلوا في برامج التعليم للثانويات والمدارس عموماً ليس فقط الوقائع

والأحداث عن تاريخ الإسلام (كما يفعل الأكاديميون الأميركان هنا) وإنما أيضاً التحليل المعمق كما أفعل أنا هنا. وآمل أن يدرّس ذلك أساتذة محترفون ومدربون جيداً بدءاً من المدرسة الابتدائية أو الإعدادية. وطلبي هذا موجه إلى المدارس العامة كما الخاصة، وبالأخص إلى المدارس المسيحية. لماذا أبتدئ بتوجيه النداء إلى أوروبا؟ لأني يائس من وضع البلدان الإسلامية بكل بساطة، على الأقل في المدى المنظور. وذلك لأنه حتى في البلدان الأقل طائفية من الدول الإسلامية، فإنه ليس فقط نفوذ العلماء التقليديين في حالة تزايد، بل وحتى نفوذ المرابطين أيضاً. ينبغي العلم بأن ستين في المائة من سكان العالم الإسلامي هم أميون لا يعرفون القراءة والكتابة. ماذا نستطيع أن نطلب منهم؟ هناك جهل معمم ومنشور في كل مؤسسات التعليم وسواها داخل المجتمعات العربية والإسلامية. ونحن عاجزون عن مكافحة تأثير المؤسسات الجاهلة أو التي تنشر الجهل على أوسع نطاق من البيت إلى المدرسة إلى الجامع إلى الجرائد والراديو وحتى الفضائيات. على أي حال فإنه في ما يخصني فلم أعد أشعر بأني قادر على مواجهة كل ذلك، فقد ناضلت بما فيه الكفاية على مدار حياتي السابقة وأعتبر أني أنجزت العمل الذي كان ينبغي علي أن أنجزه.

فهرس المراجع لمحمد أركون
(ببليوغرافيا)

بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة في مقدمة الكتاب (للمؤلف نفسه) يمكن للقارئ أن يطلع على الأبحاث الآتية:

- «اتجاهات الأدب العربي الحديث»، بحث منشور في مجلة *IBLA*، تونس، 1952، الصفحات: 183-192

"Les tendances de la littérature arabe moderne", *IBLA*, Tunis, 1952, p. 183-192.

- «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، طبقاً لكتاب **الهوامل والشوامل**، الجزء الأول»، بحث منشور في مجلة **ستوديا إسلاميكا** (أي الدراسات الإسلامية)، رقم 14، 1961، ص 73-108.

"L'Humanisme arabe au IV^e^/X^e^ siècle, d'après le Kitab al-Hawamil wa-l-Shawamil, I^re^ partie", *Studia Islamica*, n° 14 , 1961, p. 73-108.

- «بخصوص طبعة جديدة لكتاب **تهذيب الأخلاق**»، مجلة **آرابيكا**، رقم 9 1962، ص 61-73.

"A propos d'une édition récente du Kitab Tahdhib al-Akhlaq", *Arabica*, n° 9 , 1962, p. 61-73.

- «مسكويه: عن العقل والمعقول»، مجلة آرابيكا، رقم 11، 1964، ص 80-87.

"Miskawayh : de l'intellect et de l'intelligible", *Arabica*, n° 11, 1964, p. 80-87.

- «علم الأخلاق والآداب الإسلامية طبقا للماوردي». بحث منشور في مجلة **الدراسات الإسلامية**. 1964.

"L'Ethique musulmane d'après Mawardi", *Revue des Etudes islamiques*, 1964.

- «الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم»، بحث منشور في مجلة **آرابيكا**. رقم، 11 1964/ 2، ص 113-126.

"L'Islam moderne vu par le professeur G. E. Von Grunebaum", *Arabica*, n° 11, 1964/2, p. 113-126.

- «اقتناص السعادة طبقاً لأبي الحسن العامري». بحث منشور في مجلة **ستوديا إسلاميكا**. رقم العدد 22. عام 1965. ص 55-90.

"La conquête du bonheur selon Abu-l-Hasan al-Amiri", *Studia Islamica*, n° 22, 1965; p. 55-90.

- «علم الأخلاق والتاريخ طبقاً لكتاب تجارب الأمم». بحث منشور في مجلة إيطالية صادرة عن المعهد الجامعي الشرقي. نابلي. 1967. ص 83-112.

"Ethique et histoire d'après les Tajarib al-Umam", in Atti del 3 Congresso di studi arabi ed islamici, Ravello (1-6, 9, 1966), Naples, Istituto universitario orientale, 1967, XXXVI, p. 83-112.

- مسكويه (320/ 21-420)، **مقالة في الأخلاق (تهذيب الأخلاق وتحرير الأعراق)**، الترجمة إلى الفرنسية مع مقدمة وشروحات عديدة بقلم محمد أركون. منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، 1969.

Miskawayh (320/21-420), *Traité d'Ethique (Tahdhib al-akhlaq wa tahrir al-a'raq)*, traduction française avec introduction et notes par M. Arkoun, Damas, Institut français, 1969.

- «مساهمة في دراسة المعجم اللفظي لعلم الأخلاق الإسلامي»، **نشرة الدراسات الشرقية**، دمشق، الجزء. 22، 1969.

"Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, t. XXII, 1969.

- «مدخل إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي»، بحث منشور في مجلة **دفاتر التاريخ العالمي**، المجلد 11، رقم 4، نوفشاتيل، منشورات دو لا باكونيير، 1969، ص 578-614.

"Introduction à la pensée islamique classique", *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. XI, n° 4, Neufchatel, Ed. de la Baconnière, 1969, p. 578-614.

• «الوحي والحقيقة والتاريخ طبقاً لأعمال الغزالي»، بحث منشور في مجلة **ستوديا إسلاميكا**، رقم 31، 1970، ص 53-70.

"Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Ghazali", *Studia Islamica*, N°. 31, 1970, p. 53-70.

• «كيف نقرأ القرآن؟»، مقدمة الطبعة الجديدة للترجمة الفرنسية للقرآن التي قام بها كازيميرسكي، باريس، منشورات غارنييه-فلاماريون، 1970، ص 11-36.

"Comment lire le Coran?", Introduction à une nouvelle édition de la traduction française du Coran par Kasimirski, Paris, Grenier-Flammarion, 1970, p. 11-36.

• «عريضة استرحام من مسلم إلى المسيحيين»، بحث منشور في كتاب بعنوان: **المسلمون، مشاورة إسلامية - مسيحية**، باريس، منشورات بوشين، 1971، ص 121-126.

"Supplique d'un musulman aux chrétiens", in *Les Musulmans, consultation islamo-chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 121-126.

• «الإسلام في مواجهة التنمية»، بحث منشور في مجلة **ديوجين**، رقم 77، عدد يناير- مارس 1972، ص. 75-95

"L'Islam face au développement", *Diogène*, n° 77, janvier-mars 1972, p. 75-95.

• «العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي طبقاً لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري»، بحث منشور في مجلة **ستوديا إسلاميكا**، رقم 35، عام 1972، ص 5-52.

"Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique d'après al-I 'lam bi-manaqib al-Islam d'al-Amiri" in *Studia Islamica*, n° 35, 1972, p. 5-52.

• «صدام الثقافات طبقاً للمثال العربي-الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **آكس**، عدد شهر أكتوبر، 1972.

"Le choc des cultures d'après l'exemple arabo-islamique", *Axes*, oct. 1972.

• «من أجل تجديد الدراسات العربية في فرنسا»، بحث منشور في **دفاتر تونس**، الجزء عشرون، رقم 77-78، عام 1972.

"Pour un renouveau des études arabes en France", *Cahiers de Tunisie*, t. XX, n° 77-78, 1972.

- «قراءة سورة الفاتحة»، بحث منشور في كتاب **متفرقات في علم الإسلامولوجيا** مهداة إلى ذكرى المستشرق أرمان بيل، منشورات بريل، لايدين، 1974، ص 18-44.

"Lecture de la Fatiha", in *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, Leiden, Brill, 1974, p. 18-44.

- «هل يمكن التحدث عن وجود العجيب المدهش أو الساحر الخلاب في القرآن؟»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الغريب والعجيب في إسلام القرون الوسطى**. وهو يجمع بين دفتيه أعمال المؤتمر المنعقد في شهر مارس 1974، منشورات جون أفريك، 1978، ص 1-60.

"Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?", in *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Colloque de mars 1974, Jeune Afrique, 1978, p. 1-60.

- «الإسلام، والتاريخية، والتقدم»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الوعي الإسلامي والوعي المسيحي أمام تحديات التنمية**. كتاب يجمع بين دفتيه مداخلات الملتقى الإسلامي - المسيحي في قرطاج، والحمامات، والقيروان (11-17. 11. 1974). تونس. المطبعة الرسمية. 1974. ص 29-54.

"L'Islam, l'historicité et le progrès", in *Conscience musulmane et conscience chrétiènne aux prises avec les défis du développement*, Rencontre islamo-chrétienne de Carthage, Hammamet et Kairouan (11-17. 11. 1974), Tunis, Impr. officielle, 1974, p. 29-54.

- «الإسلام وتجدد العلوم الإنسانية»، بحث منشور في مجلة **كونسيليوم**، رقم العدد 116، باريس، منشورات بوشين، 1976، ص 91-101.

"L'Islam et le renouveau des sciences humaines", *Concilium*, n° 116, Paris, Beauchesne, 1976 , p. 91-101.

- «من أجل علم إسلاميات تطبيقية»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **سوء النظر والفهم**، باريس، منشورات 10/ 18، 1976، ص 267-287.

"Pour une islamologie appliquée", in *Le Mal de voir*, Paris, 10/18, 1976, p. 267-287.

- «كيف يمكن أن نقرأ كتاب جافيدان خيراد أي الحكمة الخالدة»، بحث منشور في

كتاب **جافيدان خيراد**، الترجمة الفارسية قام بها الباحث ت. م. شوشتاري، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، طهران، 1976، ص 1-24.
"Comment lire le Javidan Khirad", in *Javidan Khirad*, traduction persane de T. M. Shushtari, Téhéran, Institute of Islamic Studies, 1976, p. 1-24.

- «الفكر العربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **ديوجين**، العدد رقم 93، 1976، ص 114-140.
"Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman", *Diogène*, n° 93, 1976, p. 114-140.

- «المنتدى التاسع للفكر الإسلامي: تلمسان 1974»، بحث منشور في مجلة **مغرب-مشرق**، عدد رقم 70، 1976.
"Le IXe séminaire de la pensée islamique : Tlemcen 1974", *Maghreb-Machreq*, n° 70, 1976.

- «الحج في الفكر الإسلامي»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الحج إلى مكة**، **تونس**، منشورات الجنوب، 1977، ص 11-34.
"Le Hajj dans la pensée islamique", in *Pélerinage à la Mecque*, Tunis, Sud-Editions, 1977, p. 11-34.

- «المظهر العام للفكر الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **ثقافات**، الجزء الرابع، رقم 1: «فكر الإسلام وقيمه»، منشورات اليونيسكو، 1977، ص 67-93.
"Profil de la conscience islamique", *Cultures*, vol. IV, n° 1 : "Pensée et valeurs de l'Islam", Unesco, 1977, p. 67-93.

- «مشكلة الصحة الالهية للقرآن»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **أبحاث في علم الإسلاميات: جملة مقالات مهداة إلى جورج شحاتة قنواتي ولويس غارديه**. منشورات لوفان، بيتيرز، 1977، ص 21-34.
"Le problème de l'authenticité divine du Coran", in *Recherches d'islamologie : recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Louvain, Peeters, 1977, p. 21-34.

- «من أجل توحيد الوعي الإسلامي المتشظي أو المنقسم على ذاته»، بحث منشور في كتاب جماعي مهدى إلى المستشرق هنري كوربان، طهران، 1977، ص 191-215.
"Pour un remembrement de la conscience islamique;;, in *Mélanges*

Henri Corbin, Téhéran, 1977, p. 191-215.

- «تقديم فكر ابن الطفيل»، بحث منشور في كتاب **الأفارقة**، الجزء السادس، منشورات جون أفريك، 1977، ص 261-287.

"Présentation d'Ibn Tufayl", in *Les Africains*, tome VI, Ed. Jeune Afrique, 1977, p. 261-287.

- «الإسلام ومشاكل التنمية»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الطائفة الإسلامية**، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1978.

"L'Islam et les problèmes du développement", in *Communauté musulmane*, Paris, PUF, 1978.

- «الإسلام والعلمانية»، **نشرة مركز توماس مور**، رقم 24، 1978

"L'Islam et la laicité", *Bulletin du Centre Thomas More*, n° 24, 1978.

- «مشكلة التأثيرات في مجال التاريخ الثقافي طبقا للمثال العربي- الإسلامي»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **أنوار عربية على الغرب القروسطي**، باريس، منشورات أنتروبوس، 1978.

"Le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo-islamique", in *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, Paris, Anthropos, 1978.

- «مقترحات من أجل فكر ديني آخر»، بحث منشور في مجلة **إسلاموكريستيانا**، رقم العدد 4، 1978، ص 197-206.

"Propositions pour une autre pensée religieuse", *Islamochristiana*, PISAI, n°. 4, 1978, p. 197-206.

- «حكم الاعدام والتعذيب في الفكر الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **كونسيليوم**، رقم 140، 1978.

"La peine de mort et la torture dans la pensée islamique", *Concilium*, n° 140, 1978.

- «مفهوم العقل الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **حوليات أفريقيا الشمالية**، باريس، منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية، المجلد الثامن عشر، 1979، «المغرب الإسلامي الكبير عام 1979»، ص 305-339.

"Le concept de la raison islamique", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, vol. XVIII, 1979, "Le Maghreb musulman en 1979", p. 305-339.

- «مدخل إلى دراسة العلاقات بين الإسلام والسياسة»، أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر لعلم الاجتماع الديني المنعقد في البندقية. منشورات مدينة ليل، 1979.

"Introduction à une étude des rapports entre Islam et politique", Actes de la 15e Conférence Internationale de sociologie religieuse à Venise, Lille, 1979.

- «وظائف الدين: مثال معركة ليبانت»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الأديان، عوامل سلام، عوامل حرب**، منشورات الجامعة الكاثوليكية في لوفان بلجيكا، 1979، ص 45-54.

"Les fonctions de la religion : l'exemple de Lepante", *Les religions, facteurs de paix, facteurs de guerres*, Cahiers du CRESUP, n° 2, Université catholique de Louvain, 1979, p. 45-54.

- «الانتقال من استراتيجية الهيمنة إلى التعاون الخلاق بين أوروبا والعالم العربي»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الحوار الأوروبي- العربي**، تحت اشراف: ج. بورّيني، منشورات ايكونوميكا، 1979.

"De la stratégie de domination à une coopération créatrice entre l'Europe et le Monde arabe", in *Le Dialogue euro-arabe*, ed. J. Bourrinet, Economica, 1979.

- «قراءة سورة الكهف»، بحث منشور في مجلة **الحوليات الفرنسية**. رقم العدد 3-4 مايو-أغسطس، 1980، منشورات أرمان كولان، ص 418-435

"Lecture de la sourate 18", in *Annales E. S. C*, n° 3-4, mai-aout, 1980, Armand Colin, p. 418-435.

- «المنتدى التاسع عشر للفكر الإسلامي: الجزائر 1980»، بحث منشور في مجلة **مغرب- مشرق**، رقم 90، 1980.

"Le XIXe séminaire de la pensée islamique : Alger 1980", *Maghreb-Machreq*, N° 90, 1980.

- «التجليات الحالية للإسلام»، بحث منشور في **الموسوعة الكونية الفرنسية**، ملحق 1980.

"Les expressions actuelles de l'Islam" in Encyclopédie Universalis, Supplément 1980.

- «الزواج المختلط في البيئة الإسلامية»، بحث منشور في كتاب: **الزواج الممنوع**

(محاورات حول العنصرية، وجدلية الغيريّة الاجتماعية-الثقافية والجنس)، باريس، منشورات موتون، 1980، ص 75-87.
"Les unions mixtes en milieu musulman", in Le couple interdit (Entretiens sur le racisme, la dialectique de l'alterité socio-culturelle et la sexualité), Paris, Mouton, 1980, p. 75-87.

- «الحرية الدينية بصفتها نقدا للدين انطلاقا من القرآن والتراث الإسلامي»، بحث منشور في كتاب بعنوان: **الحرية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام**. يحتوي على أعمال مؤتمر سينانكا، باريس، منشورات سيرف، 1981، ص 109-127.
"La liberté religieuse comme critique de la religion à partir du Coran et de la tradition islamique", in *La Liberté religieuse dans le judaisme, le christianisme et l'islam*, Colloque de Senanque, Paris, Cerf, 1981, p. 109-127.

- «المشروعية العليا والسلطات السياسية في الإسلام»، بحث منشور في كتاب بعنوان: **سلطة وحقيقة**، باريس، منشورات سيرف، 1981، ص 145- 182.
"Autorité et pouvoir en Islam", in *Pouvoir et vérité*, Paris, Cerf, 1981, p. 145-182.

- «الدين والمجتمع طبقا لمثال الإسلام»، بحث منشور في مجلة **ستوديا إسلاميكا**، باريس، الجزء. الخامس والخمسون، 1982، ص 5 - 59.
"Religion et société d'après l'exemple de l'Islam", in *Studia Islamica*, Paris, vol. LV, 1982, p. 5-59.

- «الحوار الأوروبي- العربي: محاولة للتقييم النقدي»، بحث منشور في كتاب بعنوان: **التعاون الأوروبي- العربي، تشخيص للوضع واستشراف لآفاق المستقبل**، منشورات لوفان- لا- نيف، الجزء الأول، 1982.
"Le dialogue euro-arabe : Essai d'évaluation critique", in *Coopération euro-arabe, Diagnostic et prospective*, ed. B. Khader, Louvain-la-Neuve, t. 1, 1982.

- «بعض التأملات حول العلاقات الصعبة بين المسلمين والمسيحيين»، بحث منشور في **مجلة المعهد الكاثوليكي بباريس**، 1982/ 2.
"Quelques réflexions sur les difficiles relations entre les musulmans et les chrétiens", in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1982/2.

- «القرى الاشتراكية في الجزائر»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **تغيير**

السكن الريفي، منشورات جائزة آغا خان لفن العمارة، الجزء الأول، 1982.
"Les villages socialistes en Algérie", in *Changing Rural Habitat*, ed. Prix Aga Khan d'architecture, t. 1, 1982.

- «الإسلام والتنمية في المغرب الكبير المستقل»، بحث منشور في مجلة **آرابيكا**، الجزء التاسع والعشرون، رقم 2، 1983 ص 113-142.
"Islam et développement dans le Maghreb indépendant", *Arabica*, tome XXIX, n° 2, 1983, p. 113-142.

- «القدس باسم من؟ باسم ماذا؟»، بحث منشور في مجلة **إسلاموكريستيانا**، رقم. 9، 1983، ص 225-230.
"Jérusalem au nom de qui ? Au nom de quoi ?", in *Islamochristiana*, PISAI, n° 9, 1983, p. 225-230.

- «تجربة مصطفى كمال أتاتورك مرئية من خلال منظور إسلامي»، بحث منشور في مجلة **ديوجين**، رقم 127، 1984.
"Le Kémalisme dans une perspective islamique", *Diogène*, n° 127, 1984.

- «مكانة التاريخ ووظائفه في الثقافة العربية»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **علم التاريخ وتنوع الثقافات**، منشورات اليونيسكو، 1984.
"La place et les fonctions de l'histoire dans la culture arabe", in *Histoire et diversité des cultures*, Unesco, 1984.

- «الخطابات الإسلامية، والخطابات الاستشراقية، والفكر العلمي»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **تصورات متبادلة: شرق وغرب**، تحت إشراف برنارد لويس، جامعة برنستون، 1984.
"Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique", in *Mutual perceptions: East and West*, B. Lewis ed. Princeton, 1984.

- «الإسلام المعاصر أمام تراثه»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **جوانب من الإيمان في الإسلام**. بروكسيل. منشورات الكلية الجامعية للقديس لويس. 1985، ص 149-193.

مقدمة الكتاب من تأليف الباحث جان ديجو وهي بعنوان: العاطفة الدينية في الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية، باريس، منشورات لارماتان، 1986، ص 5-11.

"L'Islam actuel devant sa tradition", in *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint- Louis, 1985, p. 149-193.

Préface au livre de Jean Dejeux, Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 5-11.

- «انبثاقات مفاجئة ومشاكل جديدة في العالم الإسلامي المعاصر (1960-1985)»، بحث منشور في مجلة **إسلاموكريستيانا**، رقم. 12، 1986، ص 135- 161.

"Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)", *Islamochristiana*, PISAI, n° 12, 1986, p. 135-161.

- «وحدة الإنسان في الفكر الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **ديوجين**، رقم 140، عدد أكتوبر- ديسمبر 1987، ص 46-65.

"L'unité de l'homme dans la pensée islamique", *Diogène*, n° 140, octobre-decembre 1987, p. 46-65.

- «المخيال الاجتماعي والقادة السياسيون في العالم الإسلامي المعاصر»، بحث منشور في مجلة **آرابيكا**، رقم العدد 35، 1988، ص 18-35.

"Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain", *Arabica*, n° 35, 1988, p. 18-35.

- «حوار إسلامي- مسيحي وفكر ديني جديد»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الإيمان في حالة انطلاق، أول مؤتمر عن بُعْد يُنظّم من قبل مركز بحوث في (مدريد)**، روما، 1990، ص 35-41.

"Dialogue islamo-chrétien et nouvelle pensée religieuse", in *La foi en marche*, 1er congrès à distance organisé par CRISLAM (Madrid), Rome, collection du PISAI, 1990, p. 35-41.

- «الإسلام، أوروبا، الغرب»، بحث منشور في مجلة **آفاق مغربية**، تولوز، رقم العدد 18-19، 1992، ص 118- 144.

"Islam, Europe et Occident", in *Horizons Maghrébins*, Toulouse, n° 18-19 , 1992, p. 118-144.

- «تأملات مسلم حول كتاب العقيدة الكاثوليكية الجديد»، بحث منشور في مجلة **إسلاموكريستيانا**، رقم 19، 1993، ص 43-54.

"Réflexions d'un musulman sur le nouveau catéchisme", *Islamochristiana*, PISAI, n° 19, 1993, p. 43-54.

- «حقوق الإنسان في الإسلام»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي**، مدريد، منشورات معهد التعاون مع العالم العربي، 1993، ص 29-46.

"Les Droits de l'Homme en Islam", in *Democracia y derehos humanos en el mundo Arabe*, 1993, p. 29-46.

- «هل الإسلام مهدد من قبل المسيحية؟ »، بحث منشور في مجلة **كونسيليوم**: «الإسلام: كتحد بالنسبة للمسيحية»، 1994، ص 63-76.

"L'Islam est-il menace par le christianisme ?", *Concilium* : "L'Islam : un défi pour le christianisme", 1994, p. 63-76.

- «الانتهاك، الزحزحة، التجاوز والتخطي»، بحث منشور في مجلة **آرابيكا**، رقم العدد 43، 1996، ص 28-71.

"Transgresser, déplacer, dépasser", *Arabica*, n° 43, 1996, p. 28-71.

- «رؤى أخلاقية وحس تطبيقي عملي»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الدين، والأخلاق، والسلطة، الجزائر**، منشورات مارينور، 1997، ص 52-93.

"Visions éthiques et sens pratique", in *Religion, éthique, et pouvoir*, Alger, Ed. Marinoor, 1997, p. 52-93.

- «الإسلام الحالي أمام تراثه والعولمة»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **الإسلام والتغير الاجتماعي**، تحت إشراف م. كيلاني، لوزان، 1998.

"L'Islam actuel devant sa tradition et la mondialisation", in M. Kilani (dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, 1998.

- «مكانة ابن رشد في تاريخ الفكر»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **ملتقيات ابن رشد**، تحت إشراف الباحث: ت. فابر، مدينة آرل، منشورات آكت سود، 1999.

"La place d'Averroès dans l'histoire de la pensée", in *Rencontres d'Averroès*, T. Fabre ed. , Arles, Actes Sud, 1999.

- «الإسلام الحالي أمام تراثه»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **المسيحية، واليهودية، والإسلام: إخلاص للذات وانفتاح على الآخر**. باريس، منشورات سيرف، 1999، ص 103-152.

"L'Islam actuel devant sa tradition", in *Christianisme, Judaisme et*

Islam : fidelité et ouverture, Paris, Cerf, 1999, p. 103-152.

- «الاعتقاد وتشكيل الذات في السياقات الإسلامية»، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **المسلمون في التاريخ**، الدار البيضاء، منشورات النجاح، 1999، ص 5-46.

"Le croire et la construction du sujet en contextes islamiques", in *Les musulmans dans l'histoire*, Casablanca, al- Najah, 1999, p. 5-46.

- «دور الظاهرة الإسلامية ومكانتها في تشكيل الفضاء الأوروبي»، بحث منشور في مجلة **برولوغ**، رقم 31-32.

"Role et place du fait islamique dans la construction de l'espace européen", *Prologues*, n° 31-32.

- «التفكير بالفضاء المتوسطي»، بحث منشور في مجلة **ديوجين**، رقم 206، 2004/2.

"Penser l'espace méditerranéen", *Diogène*, n° 206, 2004/2.

- «من أجل تاريخ استرجاعي نقدي للفكر الإسلامي»، بحث منشور في مجلة **آرابيكا**، الجزء الحادي والخمسون، ملزمة رقم 3، شهر يوليو 2004، ص 318-359.

"Pour une histoire reflexive de la pensée islamique", *Arabica*, tome LI, fasc. 3, juillet 2004, p. 318-359.

- «تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا من القرون الوسطى إلى يومنا هذا»، كتاب جماعي تحت إشراف محمد أركون، باريس، منشورات ألبان ميشيل، 2006.

"Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours", M. Arkoun dir., Paris, Albin Michel, 2006.

فهرس الكتاب

كتب أخرى للمؤلف نفسه

- **جوانب من الفكر الإسلامي الكلاسيكي**. باريس. 1963

Aspects de la pensée islamique classique, Paris, IPN, 1963.

- **مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: مسكويه (320/ 325 - 421) = (932/ 935- 1030)، فيلسوف ومؤرخ**، باريس، مكتبة فران، 1970.

Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh (320/325 - 421) = (932/935 - 1030), Philosophe et historien, Paris, Vrin, 1970.

- **مقالات حول الفكر الإسلامي**، باريس، منشورات ميزونئيف أي لاروز، 1973.

Essais sur la pensée islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973

- **الفكر العربي**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1975.

La Pensée arabe, Paris, PUF, 1975.

- **الإسلام، من الأمس- إلى الغد**، بالاشتراك مع لويس غارديه. باريس، منشورات بوشيه/ شاستيل، 1978.

L'Islam, hier, demain, avec Louis Gardet, Paris, Buchet/Chastel, 1978.

- **الإسلام، الدين والمجتمع**، بالاشتراك مع موريس بورمان، تورين، ايطاليا، 1980؛ الترجمة الفرنسية، باريس، منشورات سيرف، 1982.

Islam, religione e societa, avec Maurice Borrmans, Turin, Editions RAI, 1980; traduction française, L'Islam, religion et société, Paris, Cerf, 1982.

- **قراءات في القرآن**، باريس، منشورات ميزوننيف أي لاروز، 1982.

Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

- **من أجل نقد العقل الإسلامي**، باريس، منشورات ميزوننيف أي لاروز، 1984.

Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

- **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، باريس، منشورات اليونيسكو-ودكلي دو بروير، 1986.

L'Islam, morale et politique, Paris, Unesco-Desclée De Brouwer, 1986.

- **الدين والعلمانية: مقاربة علمانية للإسلام**، منشورات لاربرسل، مركز توماس مور، 1989.

Religion et laïcité: une approche laïque de l'Islam, L'Arbre, le Centre Thomas More, 1989.

- **التفكير في الإسلام اليوم**، الجزائر، منشورات لافوميك، 1993.

Penser l'Islam aujourd'hui, Alger, Laphomic, 1993.

- **نوافذ على الإسلام**، باريس، منشورات ج. غرانشيه، 1989؛ الطبعة الثالثة. الإسلام. مقاربة نقدية ، 1998.

Ouvertures sur l'Islam, Paris, J. Grancher, 1989; 3ème éd. L'Islam. Approche critique, 1998.

- **اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**، لندن ، منشورات دار الساقي، 2002.

The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Londres, Saqi Books, 2002.

- **من منهاتن إلى بغداد، فيما وراء الخير والشر**، بالاشتراك مع جوزيف مايلا، باريس، منشورات دوكلي دو بروير، 2003.

De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal, avec Joseph Maila, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

- **النزعة الإنسانية والإسلام (معارك فكرية ومقترحات)**، باريس، منشورات فران، 2005.

Humanisme et Islam (combats et propositions), Paris, Vrin, 2005.

- **المسألة الأخلاقية والقانونية التشريعية في الفكر الإسلامي**. باريس . منشورات فران، 2010.

La Question éthique et juridique dans la pensée islamique, Paris, Vrin, 2010.

تمت

29/7/2017

محمد أركون

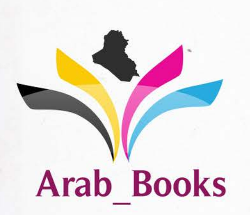
التشكيل البشري للإسلام

إن هذا الكتاب يمثل مقدمة حقيقية لـ **أنثروبولوجيا الإسلام** لمحمد أركون. وهي مقدمة كانت تنقصنا بشكل موجع حتى الآن، فهذا الكتاب الأخير يقدم لنا مختلف المفاهيم الفكرية التي بلورها، كما ويكشف لنا عن مختلف الأبحاث الكبرى التي تغذى منها واستفاد. وعلاوة على إضاءات غير معروفة عن سيرته الذاتية، فإن الكتاب يشتمل أيضاً على حدوسات معرفية خاطفة وساطعة ويتيح لفكر محمد أركون أن يظل حياً وأن يستمر في الإشعاع.

كان محمد أركون فيلسوفاً ومؤرخاً للفكر الإسلامي، وكان أيضاً الأب المؤسس لعلم الإسلاميات التطبيقية، ولكنه كان أولاً وقبل كل شيء أحد أكبر جهابذة المختصين بالدراسات الإسلامية المعاصرة. وهذا الوريث الشرعي للنزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لم يركض قط وراء الأضواء ووسائل الإعلام كما يفعل الكثيرون. ولم يبحث قط عن النجاح السريع في المكتبات، ولم يتملق الكبار ولم ينحن أمامهم.

ما كان يقوله عن الإسلام المعاصر لم يكن يروق قط للسلطات القائمة في العالمين العربي والإسلامي، ولكنه لم يكن يروق أيضاً لدعاة الإسلاموفوبيا في الغرب، لقد كان يزعج على كلتا الجهتين.

رشيد بن زين وجان لوي شليجيل





الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com



ISBN 978-9953-68-634-9

